
Google


SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

Indische Einflüsse

auf

evangelische Erzählungen.

Von

D G. A. van den Bergh van Eysinga
Privatdozenten in Utrecht.

Mit einem Nachwort von Professor Dr. Ernst Kuhn in München.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1904.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D Wilhelm Bousset
ord. Prof. d. Theol. in Göttingen

und

D Hermann Gunkel
ao. Prof. d. Theol. in Berlin.

4. Heft.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist nur im Großen und Ganzen eine Übersetzung meiner holländischen Doktordissertation (Leiden, E. J. Brill 1901). Die vorgenommenen Änderungen bestehen hauptsächlich in der Vermehrung der Literaturangaben und in der Berücksichtigung dessen, was ich aus den zahlreichen Besprechungen meiner Arbeit gelernt habe, und was seitdem noch von andern Forschern beigebracht worden ist. Herrn Prof. Dr. Ernst Kuhn, Herrn Prof. Dr. Lucian Scherman und Herrn Prof. *D* Hermann Gunkel spreche ich meinen besten Dank aus für die Hülfe, die sie mir bei dieser deutschen Ausgabe freundlichst gewährt haben.

Seit dem Erscheinen des Originals ist mein großer Lehrer Tiele gestorben. Ihm verdanke ich vieles, teils direkt als sein Schüler, teils indirekt durch die Art, wie er mich an befreundete ausländische Gelehrte empfohlen hat. Von letzteren ist auch Albrecht Weber schon verstorben. Kurz vor seinem Tode erhielt ich von ihm noch die freundliche Anregung, mich zu der jetzt vorliegenden deutschen Bearbeitung zu entschließen. Verstorbenen und Lebenden meinen Dank!

G. A. van den Bergh van Eysinga.

Inhalts-Verzeichnis.

Verbesserungen und Zusätze.

S. 18, Z. 9 l. statt Zusammenhang: Abhängigkeitsverhältnis.
S. 21, Z. 18 l. statt entsprechende: betreffende.
S. 25, Z. 33 l. statt *εἰσθισμένον*: *εἰθισμένον*.
S. 37, Z. 15 streiche man: ideelle, geistliche und.
S. 48, Z. 20 l. statt Petrus: auch ein Mensch wie Petrus.
S. 61, Z. 5 u. s. w. verdient die Bemerkung Erwähnung, welche mein gelehrter Freund Dr. K. H. E. de Jong im *Archiv für Religionswissenschaft* VII S. 518 f. aufgestellt hat.

I. Einleitung.

Schon längere Zeit hat es Interesse erregt, daß manche Erzählungen der altchristlichen Literatur große Ähnlichkeit mit denjenigen zeigen, welche wir aus indischen Schriften kennen. Man hat deshalb die Frage aufgeworfen, wie diese Erscheinung zu erklären sei. Die Antworten, welche man darauf gab, bezeugten nicht immer eine ernste, wissenschaftliche Untersuchung, vielmehr ergab sich, daß sie mehr als statthaft durch vorgefaßte Meinungen in bezug auf Christentum und Buddhismus beeinflußt waren. Wenn man die Behauptung aufstellte, daß die eigentümliche Erscheinung aus gegenseitiger Abhängigkeit zu erklären sei — worunter man sich dann meistens literarische Abhängigkeit vorstellte — so hielt man, je nachdem die Sympathien sich mehr oder weniger nach der Seite des Christentums neigten, entweder die christliche Literatur für die Quelle der entsprechenden indischen Erzählungen, oder betrachtete umgekehrt christliche Erzählungen als Entlehnungen aus indischen Werken. Diese unwissenschaftliche Methode zeigte sich schon in einer Bemerkung, die in der Zeitschrift »Das Ausland«[1] gelegentlich über das Gleichnis vom verlorenen Sohne gemacht wurde, welches angeblich auch in einer buddhistischen Schrift, nämlich dem *Saddharma Puṇḍarîka Sûtra* vorkommen sollte. Diese Tatsache sucht man aus dem Eindringen nestorianischer Sendboten in China und der Tartarei während des 6. u. 7. Jahrhunderts zu erklären; ihre Predigt habe die Interpolation der buddhistischen Texte veranlaßt. Die darauf folgende literarische Fehde über die Herkunft des Gleichnisses bewog Foucaux eine besondere Ausgabe davon mit Übersetzung und Kommentar zu veranstalten[2]. Der populär-

1) 1847 S. 678 Anmerk. Siehe über dieses Gleichnis Kap. II, 13.

2) *Parabole de l'enfant égaré, formant le chapitre IV du Lotus de*

materialistische Philosoph Ludwig Büchner benützte dieses Beispiel als einen neuen Beweis für seine Hypothese, daß das Wesentlichste im Christentum dem Osten entlehnt sei[1]. Auch Eitel's Versuche[2] die Ähnlichkeiten im Buddhismus und Christentum zu erklären, waren so sehr von seiner Vorliebe für Indien beeinflußt und überdies so phantastisch, daß sie von wissenschaftlicher Seite keine ernstliche Erwägung verdienten. Jesus von Nazareth hat — so lautet seine Hypothese — von Reisen im Osten die Überlieferungen und Lehren Buddhas nach seinem Vaterlande mitgebracht. Ähnlich Jacolliot[3], nach dessen Meinung Jesus zwischen seinem 12. und 30. Jahre in Egypten und Indien studiert hat, eine Ansicht, die auch Subhadra Bhikshu[4] angenommen hat. Unter Leitung buddhistischer Mönche soll Jesus den Rang eines *Arhat*[5] erreicht haben, sodann in sein Vaterland zurückgekehrt sein, um seinem Volke die Lehre der Erlösung zu verkündigen. Später soll die Lehre Jesu entstellt und mit Irrtümern aus dem jüdischen Gesetzbuch verquickt worden sein. Zuletzt trug noch Nicolas Notovitch[6], in sehr romantischer Weise, eine ähnliche Ansicht vor, wurde aber von Max Müller, J. A. Douglas u. a. als Fälscher an den Pranger gestellt[7].

---

la Bonne Loi, publié pour la première fois en sanscrit et en tibétain, et accomp. d'une traduction française d'après la version tibétaine du Kanjour. Par. 1854.

1) *Über Darwins Theorie*, 1868, S. 282.

2) *Three Lectures on Buddhism*, 1871, S. 4.

3) *La Bible dans l'Inde*, Par. 1869; englisch London 1870.

4) *Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gótamo*, 3. Aufl., Braunschw. 1892 (1. Aufl. 1888), S. 24 Anmerk. [Subhadra Bh. ist Pseudonym für Frdr. Zimmermann.]

5) »The Arhat is he in whom the causes of moral infection are exhausted, impurities washed away, the Klésas (i. e. besetting evil propensities of the mind, 10 in number) rejected; who has fulfilled his task, laid down his burden, removed all bonds, obtained the four kinds of transcendent faculties. He is no more subject to rebirth«.

H. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, in Bühler's *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, Bd. III. Heft 8, Straßb. 1896, S. 53.

6) *La vie inconnue de Jésus-Christ.*, Paris 1894; in deutscher Übersetzung: Die Lücke im Leben Jesu, Stuttgart 1894.

7) *Nineteenth Century* **36**, S. 515—22; **39**, S. 667—78.

Weiter ist hier zu nennen ein Aufsatz von Emile Burnouf, der sich zu den gewagtesten Vermutungen über die Entstehung des Christentums hinreißen ließ[1]. Er betrachtet die Essäer als die Vermittler zwischen den Rabbinen, jüdischen Gnostikern, Platonikern und Pythagoräern einerseits und dem Parsismus und Buddhismus andererseits. In dem nicänischen Credo sind Leiden und Tod Jesu eine historische Tatsache: der Rest ist nur eine nähere Entwicklung der Formel: Buddha, Gesetz und Gemeinde. Der tolerante Buddhismus accommodierte sich den semitischen Überlieferungen, besonders dem Glauben an einen persönlichen Gott. So entstand der Essäismus, die Grundlage des Christentums, das sich jedoch seinerseits noch mehr semitisierte und mit seinem Dogma: Gott-Schöpfer und Herr die buddhistischen Prinzipien der Liebe, der Welt- und Selbstverleugnung verknüpfte. Ein anderer Zweig des essäischen Stammes, der sich jedoch von semitischem Einfluß frei erhalten hatte, war der Manichäismus. — Mit diesen Betrachtungen stimmen die von Bunsen der Hauptsache nach überein[2]. Kurz, viele dieser Erklärungsversuche waren nicht das Ergebnis ernster Untersuchung der Übereinstimmungen; im Gegenteil, mit großer Leichtfertigkeit ersparte man sich ein genaues Detailstudium und suchte oft mit angeblich wissenschaftlichen Beweisen darzutun, daß das angeblich veraltete Christentum als eine mißlungene Kopie oder als ein entarteter Sprößling des viel höher zu schätzenden Buddhismus zu betrachten sei. Zur richtigen Beurteilung der Tatsachen war es deshalb dringend notwendig, daß auf wissenschaftlicher Basis die Übereinstimmungen aus der alten Literatur der Buddhisten und Christen möglichst vollständig gesammelt, ihre Beweisfähigkeit geprüft und ohne religiöse oder irreligiöse Vorurteile die Lösung der Fragen versucht wurde, welche sich aus diesen Übereinstimmungen etwa ergeben mochten. Die Ehre, diese Arbeit zum ersten Male unternommen zu haben, gebührt dem bekannten Religionshistoriker und Religionsphilosophen Rudolf

---

1) *Le Bouddhisme en Occident* in der *Revue des Deux Mondes*, 1888, Juillet, S. 340—372; vgl. *Revue de l'Histoire des Rel.* XVIII, S. 106.

2) *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians*, London 1880. (Vgl. Kuenen, *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, Leiden 1882, S. 197 f.).

Seydel, weiland Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig. Auf sein Werk: »*Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht*«[1] folgten noch ein Vortrag »*Buddha und Christus*«[2] und »*Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses*«. Das zuletzt genannte Werk (Leipzig 1884) erschien in zweiter Auflage mit Anmerkungen von Dr. phil. Martin Seydel, dem Sohne des verstorbenen Verfassers, zu Weimar 1897. Ein wahrer Strom von Kritiken ergoß sich über diese Werke. Für Seydel lauten günstig trotz aller Aussetzungen z. B. das Urteil eines Kenners wie Kern[3], die Ansichten von Pfannenschmid[4], Otto Pfleiderer[5], Julius Happel[6], Rudolf Steck[7], Dräseke[8]. Für jeden, der

1) Erschienen Leipzig 1882. Dieses und die zwei folgenden Werke Seydels nennen wir EJ, BCh und BL.

2) Nach der (handschriftlichen) Notiz im Handexemplar des Verfassers wurde diese Rede im Winter 1882—83 im Protestantenverein zu Leipzig, Berlin und Naumburg gehalten. Gedruckt erschien sie zuerst in der Zeitschrift *Nord und Süd*, Nov. 1883, als Sonderausgabe in der *Deutschen Bücherei* Nr. 33 (Breslau, Schottländer, 1884). Schließlich wurde sie mit einigen Ergänzungen nochmals in Seydels *Religion und Wissenschaft*, Breslau 1887, S. 351 ff. abgedruckt.

3) *Deutsche Literaturzeitung* 1884, Nr. 28.

4) *Ausland* 1883, Nr. 12.

5) *Protestantische Kirchenzeitung für das evang. Deutschland* 1882, Nr. 96.

6) *Prot. Kirchenzeitung* 1884, Nr. 5 u. 6. Völlig abweichend ist seine heutige Stellung gegenüber der vorliegenden Frage. Man lese die völlig ablehnende Kritik der holländischen Ausgabe meiner Arbeit, sowie die Verwerfung aller ähnlichen Erklärungen der Parallelen in den *Prot. Monatsheften* Jahrg. 5, Heft 6, S. 229 ff., und vergleiche damit Happels Artikel: »Die Verwandtschaft des Buddhismus und Christentums« in den *Jahrbüchern f. prot. Theologie* von Hase, Lipsius u. a. 1883, S. 353—421; ferner *Prot. Kirchenzeitung* 1884, S. 92 f. Damals schrieb Happel: »Daß man Seydels Hypothese so mißtrauisch, furcht»sam, ja vielfach so gehässig aufgenommen hat, war ein recht schlagen»der Beweis von dem jammervoll beschränkten Gesichtskreis ganz be»sonders unserer heute herrschenden Theologie.«

7) *Der Einfluß des Buddhismus auf das Christentum.* Akad. Vortrag, 1892.

8) *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 41, S. 502—14.

sich seit Seydel auf diesem Felde der Untersuchung bewegt, bildet seine Arbeit die Grundlage, auch wenn man nur die riesige Sammlung des Materials berücksichtigt. Indem ich nun einen großen Teil der Literatur über dieses Thema übergehe, die in den letzten Jahrzehnten zu einer wahren Bibliothek angeschwollen ist[1], betrachte ich Seydel's eigene Werke des näheren. Obschon ich vorerst mich in den Hauptpunkten auf ein objektives Referat beschränken will, werde ich doch hie und da in bezug auf die Form einige Kritik üben müssen.

Das erste Werk Seydels beginnt mit einer Verteidigung »des christlichen Rechts einer freien vergleichenden Religionsgeschichte« (S. 1—11). Nach einer Übersicht über die Erscheinungen, welche in den von Max Müller als »Buchreligionen« bezeichneten Religionen hinsichtlich ihres angeblich göttlichen Ursprungs hervortreten, kommt der Verfasser zu Christentum und Buddhismus als zu den von einer Person gestifteten »Buchreligionen«, welche gegenseitig die meisten Vergleichungspunkte darbieten. Die Parallelen sind hier in so großer Menge vorhanden und beziehen sich so sehr auf Einzelheiten, daß der Verfasser darauf den größten Teil seiner Untersuchung verwendet und nur ganz gelegentlich die Aufmerksamkeit auch auf andere Religionen lenkt. In BL läßt er die Verweisung auf andere Religionen ganz weg. Für meine Besprechung seiner Hypothese über das Verhältnis zwischen buddhistischen und christlichen Erzählungen können alle derartigen Bemerkungen ebenfalls füglich unberücksichtigt bleiben. Der Verfasser hat also anfangs seine Arbeit breiter angelegt als späterhin. Dies gilt auch in bezug auf seine Behandlung des Buddhismus und des Christentums selbst. Anfangs hatte Seydel sich offenbar nicht nur eine rein historisch-literarische, sondern auch zugleich eine apologetische Aufgabe gestellt[2]; bei einer wissenschaftlichen Untersuchung der literarischen Verwandtschaft zweier Religionen sind solche Würdigungen jedoch entbehrlich. Daß der Verfasser sie dennoch aufnahm, erklärt sich aus der relativen Neuheit der vorgeführten Ansichten, die ihm von orthodoxer Seite den Vorwurf der Feind-

1) Ein großer Teil davon wird in dem Handbuch von P. E. Pavolino, *Buddismo*, Milano 1898 angeführt.
2) Besonders S. 314 ff., 320 ff.

schaft gegen das Christentum hätten zuziehen können, welchem Vorwurf er — wie sich aus vielen Kritiken ergibt — doch nicht entgangen ist. Eine dritte Abteilung des *Evangelium Jesu* behandelt die Evangelien des Buddhismus und anderer Religionen. Mit Recht hat Oldenberg[1] die Bemerkung gemacht, daß manche für die vorliegende Untersuchung unwichtige Hypothese besser fortgeblieben wäre, dann hätte das Ganze keinen so weitschichtigen Charakter bekommen. Ein Haupterfordernis war die Datierung der buddhistischen Quellen, ehe man aus ihnen Folgerungen für die literarische Abhängigkeit der christlichen Evangelien ziehen durfte. In einem solchen schwer zu entwirrenden Stoff Ordnung schaffen und sogar eine Zeittafel der buddhistischen Schriften anfertigen zu wollen, ist jedoch für jemand, der nicht von Hause aus Indologe ist, nicht ratsam.

So kommen wir zum Kern des Buches, der »Buddhistisch-Christlichen Evangelienharmonie mit Seitenblicken auf andere Religionskreise« (S. 105—293). Dieser Zusatz spricht für die Ehrlichkeit und den wissenschaftlichen Sinn des Verfassers: jede Parallele, die er irgend woher holt, ist ja Wasser auf die Mühle vieler Gegner, welche gleiche Legenden und Vorstellungen aus gleichen Ursachen erklären wollen, ohne eine Entlehnung anzuerkennen. In diesem analytischen Teil werden zahlreiche Anhaltspunkte für die Übereinstimmung zwischen buddhistischen und christlichen Erzählungen und Lehren angeführt. Nachdem er diese der Reihenfolge nach erörtert hat, hebt er noch hervor (S. 292), daß er sich auf den Stoff der Evangelien beschränke, und nur weniges jenseits dieses Umkreises angrenzende herangezogen habe, wie die Himmelfahrt und Höllenfahrt, die Erscheinung vor den 500 Brüdern, das Reden in fremden Zungen, das neue Jerusalem. Er sei jedoch überzeugt, daß eine Untersuchung, welche sich über die Evangelien hinaus auf die Geschichte der apostolischen Zeit erstrecke, noch viel mehr merkwürdige Übereinstimmungen zwischen Christentum und Buddhismus entdecken werde.

Schließlich teilt Seydel noch seine »Ergebnisse« mit. Ihm gilt die Herbeischaffung seines ganzen Materials nur als ein

1) *Theol. Literaturz.*, 1882, Nr. 18, S. 415 ff. Die erste Auflage der BL hat Oldenberg ebd. 1887, S. 185 ff. besprochen und als Dilettantismus getadelt.

Mittel zur Beantwortung der Frage: »Ist für das Christentum eine Erkenntnis seines göttlichen Ursprungs erreichbar, aus der uns zugleich die Überzeugung von seinem Werte fließen wird, oder ist nur die direkte Erkenntnis des inhaltlichen Wertes der Erkenntnisgrund für den göttlichen Ursprung?« Die Beantwortung dieser Frage faßt der Verfasser in fünf Sätzen zusammen (S. 294 f.), von welchen nur der letzte meine Untersuchung speziell berührt: »Eine hervorragende Glaubwürdigkeit der *christlichen* Überlieferungen in jenen äußerlichen Beweismitteln ist so wenig vorhanden, daß vielmehr die Annahme eines *Einwirkens buddhistischer Vorbilder* auf die christliche Evangelienliteratur und auf die sich zunächst anschließenden neutestamentlichen Schriften große Wahrscheinlichkeit für sich hat.« Dieser Punkt bedarf jedoch, wie Seydel selbst zugesteht, einer genaueren Erörterung. Er will die Beweisstücke, welche er zusammengetragen hat, in Erinnerung bringen und ihr Gewicht bestimmen; allein zugleich redet er schon von einer Hilfshypothese, welche schließlich seiner ganzen Betrachtung ihre scheinbare Paradoxie benehmen soll.

Seydel unterscheidet in EJ drei Hauptklassen von Analogien zwischen buddhistischer und christlicher Überlieferung:

a) Analogien, deren Vergleichungspunkte ohne Schwierigkeit aus beiderseits vorhandenen gleichen Entstehungsquellen und Veranlassungen erklärbar sind;

b) Analogien, welche eine so spezielle und unerwartete Übereinstimmung aufweisen, daß die Erklärung aus parallel wirkenden gleichen Ursachen zu künstlich erscheint, sondern daß sich vielmehr eine Abhängigkeit des einen Teiles vom andern als das naturgemäß Anzunehmende empfiehlt;

c) Analogien, bei denen sich nur auf der einen Seite eine Entstehungsursache innerhalb des eigenen Religionsgebietes überhaupt oder wenigstens leichter denken läßt als auf der andern, so daß die auf dieser andern Seite zurückbleibende Unverständlichkeit des Phänomens die Entstehungsquelle auf jener ersten Seite suchen heißt.

Nun wird dargelegt, daß sämtliche dieser dritten Klasse zuzuzählenden Fälle die buddhistischen Erzählungen als älteren Datums erscheinen lassen. Dafür führt er folgende sechs Punkte an:

1. die Darstellung im Tempel (Luk. 2 22—24);

2. das Fasten Jesu (Matth. 4 1ff. und gleichlautende Stellen);
3. die Präexistenz Jesu (Joh. 8 57f.);
4. den Feigenbaum (Joh. 1 46ff.);
5. die Frage: »hat dieser gesündigt oder seine Eltern?« (Joh. 9 2).
6. Vom Schlusse des Lalita-Vistara an bleiben die Parallelen größtenteils aus[1].

Nachdem der Verfasser die erste und zweite Klasse wieder in Unterabteilungen zerlegt hat, fügt er eine wohl etwas naiv-optimistische Bemerkung hinzu. Er macht nämlich den Leser auf den apologetischen Wert aufmerksam, welchen hiernach diejenigen Partien unserer christlichen Evangelien neu und verstärkt gewinnen, welche ganz ohne Analogien bleiben, wie die Leidensgeschichte, gewisse Grundelemente des Glaubens und Lebensgehaltes, persönlich-individuelle Züge Jesu nnd seiner Jünger, ihrer äußeren Verhältnisse, der Verkehr mit den Zeitgenossen u. s. w. (S. 301). Das ist gewiß gut gemeint, allein trotzdem bedenklich. Denn was nach Ausscheidung der buddhistischen Bestandteile übrig bleibt, ist dadurch noch keineswegs als historisch zuverlässig erwiesen. Vieles kann aus anderen Quellen stammen, vieles der dichterischen Phantasie der Evangelisten entsprungen sein, vieles symbolisch gedeutet werden u. s. w.

Eine Hypothese sucht die vorgeführten Parallelen zu erklären: dem Leben Jesu nach der Darstellung unserer Evangelien soll u. a. eine Lebensbeschreibung Buddhas zu Grunde gelegen haben. Schon in der ältesten christlichen Literatur gibt es eine dichterische Bearbeitung christlicher Gedanken, und zwar nicht in hebräischer, sondern in ostasiatischer Färbung. Ein Beispiel dafür ist die *Offenbarung des Johannes*, wo parsistische Motive die Ursache zu sein scheinen, daß die Eschatologie so in den Vordergrund tritt. Auf den rein hebräischen Vorstellungskreis wirkten also ausländische Einflüsse ein. Einen ähnlichen Hergang vermutet Seydel für die Entstehung der ersten Kapitel des *Lukasevangeliums*. Da sich Lukus jedoch in den Einleitungsworten seines Buches als Kompilator zu erkennen gibt und auch die andern Evangelien buddhistischen

1) Später hat der Verfasser diese Klasseneinteilung zur Seite geschoben, vergl. BL², S. 22 und Anmerk. 25.

Stoff enthalten, so wird er selbst nicht der christliche Dichter gewesen sein, der indische Vorbilder nachahmte. Außer Urmatthäus und Urmarkus, die als Quellen für die Worte und Taten des Herrn vorausgesetzt werden, nimmt Seydel dann noch eine dritte Quelle für unsere Evangelien an, eine Annahme, die besonders wegen der Erzählungen über die Kindheit Jesu nötig sei. Diese Quelle soll ein poetisch-apokalyptisches Evangelium sein, das seinen christlichen Stoff — Entlehnungen aus der buddhistischen Literatur, jedoch gleichsam wiedergeboren aus dem christlichen Geist — in den Rahmen des buddhistischen Evangelientypus spannte. Dieses haben Matthaeus und Lukas für ihr Leben Jesu benützt, besonders bis zu dem Punkte, wo die Buddha-Biographie in indischen Evangelien abgebrochen wird; Urmatthäus und Urmarkus erhielten weiterhin natürlich den Vorrang vor dem Dichterwerke. Dennoch hat der Einfluß desselben sich z. B. in Jesu Reden an seine Jünger, den Abschiedsreden und Zukunftsphantasien geltend gemacht, und besonders das vierte Evangelium verdankt ihm vieles (S. 302—305). Nach diesen Hypothesen verfolgt der Verfasser noch den Verkehr zwischen Indien und den Küstenländern des mittelländischen Meeres, welcher die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Darlegungen bestätigen soll (S. 305—314). Der Apologie verbleibt das letzte Wort: nicht auf äußeren Dingen, sondern auf dem inneren Gehalt beruht der Wert des Christentums, und von dieser Seite betrachtet, steht es über dem Buddhismus, weil es eine vollkommenere Gottesoffenbarung besitzt (S. 314—337).

Auf EJ folgt der Zeit nach BCh. Dieser Vortrag bietet keine neuen Ideen. Nach einigen philosophischen Bemerkungen gibt der Verfasser eine Lebensgeschichte Buddhas, die man nur mit dem Lebensbild der christlichen Evangelien vor Augen zu lesen braucht, um sich das Rätsel, das sich in dieser schlagenden Übereinstimmung offenbart, zum Bewußtsein zu bringen. Hierauf folgt eine kurze Zeitbestimmung der buddhistischen Quellen, um die Einwürfe zu entkräften, daß vielleicht die Buddha-Legende eine Kopie der christlichen Evangeliengeschichte sein könne. Ferner sucht der Verfasser noch zu zeigen, daß mythologische Poesie nicht in der verhältnismäßig kurzen Zeit zwischen Jesu Tod und dem Abschluß unserer kanonischen

Evangelien habe entstehen können. Er will deshalb lieber Kunstpoesie annehmen. Mit größerem Rechte als in EJ konnte Seydel in diesem Vortrag für den Protestantenverein sich bewogen fühlen, schließlich die Überlegenheit des Christentums über den Buddhismus breit darzulegen, und hie und da seinem Groll über den philosophischen Pessimismus der letzten fünfzig Jahre Luft zu machen. Der Optimismus im Christentum zieht den Verfasser offenbar an. Der optimistische Sinn allein darf in der Tat echt christlich genannt werden; was dagegen in den Evangelien an Selbsttötung, Weltflucht, äußerliche Armut und passives Unrechtleiden erinnert, wird darum wohl dem Buddhismus entnommen sein, wenigstens ist es nicht das Christentum Jesu.

Sachlicher ist wieder die dritte Schrift, welche Seydel unserer Frage widmete, von der sein Sohn, nach dem Tode des Vaters, eine zweite Auflage besorgt hat, BL². Der Bearbeiter[1] verteidigt den chronologischen Teil in der Arbeit seines Vaters, sieht übrigens aber ein, daß diesem Faktor kein so großer Raum gebührt, als ihm eingeräumt worden war. Nach der Vorrede hatte der Verfasser die Absicht, sich später noch mehr in die Evangelienkritik zu vertiefen, was sein Tod aber vereitelt hat. — Außer Rezensionen über *Das Evangelium Jesu* haben hauptsächlich neu entdeckte Quellen die Herausgabe dieser Schrift veranlaßt. Methode und Form haben eine Änderung erfahren (S. 1—3). Die Frage der Entlehnung wird zuerst methodisch klar gestellt, sodann eine auf beiden Seiten selbständige Entstehung der Vergleichungspunkte als sehr unwahrscheinlich, und die Entstehung auf buddhistischer Seite als das annehmbarste dargestellt. Um dies zu beweisen wird eine Untersuchung der allgemeinen historischen Grundzüge und einiger Hauptparallelen vorgenommen. Kuenen hatte die Möglichkeit, nicht die Richtigkeit der Ansicht Seydel's zugegeben[2]. Seydel entgegnet, daß es sich nicht um Möglichkeit oder Richtigkeit, sondern nur um Wahrscheinlichkeit handelt. Nicht alle christlichen Mythen liessen sich ohne weiteres aus dem alten Testament verstehen. Ebenso wenig ließe sich die Parallelie der Erzählungen aus gleichen Grundlagen und gleichen psychischen Tatsachen erklären, weil wir über den letzteren ziemlich

1) Vorwort S. VI.
2) *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, Leiden 1882, S. 282.

in Unsicherheit seien. Außerdem werden specielle Fälle auf diese Weise doch nicht erklärt (S. 3—19). Da die Wahrscheinlichkeit der selbständigen Entstehung in demselben Verhältnis abnehme, als die Einzelheiten der Übereinstimmung und ihre Anzahl zunehmen, so gibt der Verfasser eine Menge Beispiele, welche die Entlehnung auf christlicher Seite höchst wahrscheinlich machten (S. 20—34). Sodann wird seine geliebte Hilfshypothese gegen Kuenen, Kern und Happel verteidigt (S. 34—42). Da sich nun ergebe, daß die Möglichkeit der Mythenbildung für die älteste Zeit des Christentums ausgeschlossen ist (S. 43—46), so geht der Verfasser zu dem zweiten Hauptteil seines Werkes über, in welchem die Wahrscheinlichkeit der buddhistischen Priorität chronologisch gestützt und der Nachweis versucht wird, daß eine abgerundete poetische Form der Buddha-Legende dem christlichen Dichter habe vorliegen können (S. 46—93). Webers Autorität wird dabei gegen die mannigfache Kritik von indologischer Seite ins Feld geführt, und die chinesische Redaktion des buddhistischen Kanons (nach Beal und Nanjio) dankbar benutzt. Der dritte Abschnitt (S. 93—123) sucht ein Gesamtbild der Buddha-Legende in ihrer Entwicklung bis zum ersten Jahrhundert vor Chr. zu geben, und führt zu dem Ergebnis, daß diese schon bald nach der Feststellung des *Pâli-kanons*[1], im Jahre 80 vor Chr. oder 23 vor Chr.[2], vollständig festgestanden habe. Ein Werk dieser Art, am ähnlichsten dem Grundstocke des *Abhinishkramaṇa-Sûtra*[3], wie dieses von einer ausführlichen Genealogie und den Geburtsgeschichten anhebend, aber, wie das *Buddha-Carita*-Gedicht des Açvaghosha, fortgeführt bis zum Tode und der Bestattung: dieses soll unseren christlichen Dichter bei der Lektüre angeregt haben, ein ähnliches Werk zu schaffen. Es sind zwar nur Spuren, allein nach der Ansicht des Verfassers doch deutliche Spuren, welche in unseren jetzigen Evangelien an ein solches Buch erinnern. Zum Schluß folgt noch eine halbe Seite Apologie, in der Art wie in EJ, jedoch etwas kürzer. So endet diese Schrift, welcher Dr. phil. Martin Seydel noch

---

1) Der Kanon der südlichen buddhistischen Kirche.

2) S. 95 und Anmerk. 155.

3) Eine Bearbeitung des *Lalita-Vistara*, vgl. EJ, S. 85 f.

eine »Tafel für die Entwicklung der buddhistischen Schriften« und ein »Verzeichnis der Bibelstellen« anfügte. — Schon in meiner Übersicht von EJ hob ich eben die Tatsache hervor, daß Seydel seine Einteilung der Parallelen in drei Klassen späterhin fallen gelassen hat[1]. Was an die Stelle derselben trat, ergibt sich aus einem Privatbriefe vom 11. Februar 1884[2]: »Der Hauptsitz meiner Argumentation liegt in den *freischwebenden Spezialitäten*, ihrer *Konkretheit*, ihrer *Häufung*, und ihrer *Kontinuität* und *Gruppenbildung* im biographischen Gesamtbilde«. Von diesem Gesichtspunkte aus wird dann z. B. Luk. 11 27 die Seligpreisung von Jesu Mutter durch eine Frau aus der Menge eine Parallele ersten Ranges. Das Ergebnis seiner Vergleichung des reichlichen Materiales faßt der Verfasser dann in folgende vier Thesen zusammen:

1. Parallelismus ohne Entlehnung ist wegen dieser Häufung, dieser Kontinuität u. s. w. höchst unwahrscheinlich, ja undenkbar.

2. Entlehnung auf buddhistischer Seite ist aus chronologischen Gründen und mit Rücksicht auf die Geschichte des Buddhismus unmöglich.

3. So bleibt also nur Entlehnung auf christlicher Seite übrig.

4. Nimmt man diese an, so werden parallele Züge von an sich geringerer Beweiskraft, welche inmitten jener auffälligsten Gruppen enthalten sind oder auch vereinzelt vorkommen, mit verdächtig; ja sie lassen sich dann aus der Gesamtentlehnung kaum loslösen, und dienen dann zur Verstärkung der für letztere erwiesenen Wahrscheinlichkeit.

Bei der ersten These denkt Seydel natürlich nur an die schlagendsten Parallelen, an diejenigen, welche die Beweiskraft von EJ's dritter Klasse besitzen. Er hat allerdings später diese Klasseneinteilung fallen lassen, weil sie weniger die Stärke seiner Argumentation hervortreten ließ, als vielmehr der oberflächlichen Kritik zum Angriffsobjekt diente; allein der Gedanke, welcher dieser Einteilung zu Grunde lag, behält trotzdem seinen vollen Wert. Mir scheint jedoch, daß Seydel bei der Verlegung seiner Parallelen in die letzte Rubrik weniger glücklich gewesen ist. Daß der Inhalt dieser Kategorie während der Unter-

---

1) BL², S. 22, Anmerk. 25; vgl. oben S. 7 f.

2) Zitiert an der betr. Stelle.

suchungen Seydels eine Änderung erfuhr, enthebt uns nicht der Verpflichtung, einige der ursprünglich hierher bezogenen Beispiele einer neuen Untersuchung zu unterwerfen, am allermeisten auch deshalb, weil sie für manche Kritiker überzeugende Kraft besessen haben. Pfleiderer[1] hat z. B. die Frage über den Blindgeborenen einen starken Beweis für die Entlehnung aus Indien genannt, und fügte noch die Wahl der Jünger im Johannesevangelium, die Verkündigung der Maria und das Gespräch mit der Samariterin als ebenso wichtige Fälle hinzu. Happel[2] hob die Parallele des Blindgeborenen und des Fastens als besonders schlagend hervor.

Ich sage gewiß nicht zu viel, wenn ich behaupte, daß erst nach Seydels Vorgang eine wissenschaftliche Behandlung der Frage angefangen hat. Er hat bei der Untersuchung seiner Materialsammlung richtige kritische Grundsätze angewandt, nämlich:

1. Die Auffindung von Übereinstimmungen legt den Gedanken an eine Entlehnung nahe, wenn der gemeinsame Zug auf einer der beiden Seiten unerklärlich, auf der andern dagegen ganz passend erscheint.

2. Die scheinbar zufällige Übereinstimmung unbedeutender Einzelheiten und ihr wiederholtes Vorkommen hat große Bedeutung für die Frage der Entlehnung.

Seydel hat im Laufe seiner Untersuchungen sein Material an diesen Grundsätzen gemessen, und dies hat ihn von übertriebenen Folgerungen zurückgehalten. Arthur Lillie[3] und Paul Carus[4] haben dagegen bei der Anführung vieler Paral-

---

1) *Prot. Kirchenzeitung*, 1882, S. 1072.

2) *Prot. Kirchenzeitung*, 1884, S. 96, wo Happel schreibt: »das Allercharakteristischste aber ist, daß die neutestamentlichen Schriftsteller auch da, wo sie offensichtlich nach alttestamentlichen *Vorbildern* arbeiten, ganz und gar von buddhistischen *Motiven* geleitet werden. Man vergleiche z. B. das Fasten des Moses mit dem Jesu, und frage sich dann, wem Jesus hierbei (mit der ganzen Umgebung der Versuchungsgeschichte) ähnlicher ist, dem Mose oder dem Buddha?«

3) *Buddhism in Christendom, or Jesus, the Essene*, Lond. 1887.

4) *Buddhism and its Christian Critics*, Chicago 1897, besonders S. 165—195, und *The Gospel of Buddha*, Chicago 1897, S. 233—241. — Ferner zu berücks. A. J. Edmunds, *Gospel parallels from Pâli*

lelen Reifes und Unreifes durcheinander geworfen und nicht immer die Mäßigung ihres Vorgängers beobachtet.

Indessen — die Annahme eines indischen Einflusses auf das alte Christentum hat sich nicht auf die Aufsuchung von Parallelen in der christlichen und buddhistischen Überlieferung beschränkt.

Die schlagende Ähnlichkeit zwischen Episoden aus dem Leben des *Kṛishṇa,* einer Inkarnation des Gottes *Vishṇu,* mit evangelischen Erzählungen hat nicht weniger Interesse erregt als die bisweilen wörtliche Übereinstimmung der *Bhagavad-Gîtâ*-Sprüche mit neutestamentlichen, besonders johanneischen Gedanken. Die *Bhagavad-Gîtâ,* eine Episode des großen indischen Epos *Mahâbhârata* wird von dem Übersetzer Kâshinâth Trimbak Telang[1] für sehr alt (vor dem 3. Jahrh. vor Chr.), von andern für nachchristlich gehalten. Viele, welche die letzte Ansicht teilen, wie Lorinser[2] und Nève[3], glaubten deutlich christlichen Einfluß in dem Werke wahrzunehmen. Tiele[4] hat Lorinsers Beweisführung widerlegt. Dieser Gelehrte hob hervor, daß sich in der johanneischen Literatur die schlagendsten Parallelen finden, von der wir wissen, daß sie von einer Philosophie durchwoben ist, welche zwar aus Alexandrien nach Kleinasien verpflanzt worden ist, ihren Ursprung jedoch im fernen Osten haben muß. Indische Dogmen und Bilder sind nach Tieles Ansicht wahrscheinlich vor Beginn unserer Zeitrechnung nach dem Westen gekommen.

Über das Leben Kṛishṇas mit Rücksicht auf das Leben

---

textsin Open Court XIV, S. 114 f. 246 f. 358 f. 628 f. XV, S. 43 f. XVI, S. 559 f. 684 f. Edmunds plant ein größeres Werk, betitelt »Buddhist and Christian Gospels«.

1) *Sacred Books of the East, transl. by various Oriental Scholars and ed. by* F. Max Müller (weiterhin zitiert als SBE) vol. VIII, Oxford 1882. Introd. S. 6.

2) *Die Bhagavad Gita. Uebersetzt und erläutert,* Breslau 1869; vgl. Muir in *The Indian Antiquary,* March 1875.

3) *Des éléments étrangers du mythe et du culte indiens de Krishna,* Paris 1876. (S.-A. aus den Annales de philosophie chrétienne T. XI.)

4) *Christus en Kṛshṇa* in der *Theol. Tijdschrift,* 1877, S. 63 ff.

5) *Ueber die Kṛiṣṇajanmâshṭamî* (*Kṛishṇas Geburtsfest*) in *Abhandlgn. der kgl. Akad. der Wissensch. zu Berlin,* 1867, S. 217—366 (über die Literatur S. 310—316).

Jesu hat seiner Zeit Albrecht Weber[5] geschrieben und die damals vorhandene Literatur über diesen Gegenstand besprochen. Seitdem ist noch eine Studie von Jacolliot[1] erschienen, die mehr ein Kuriosum als ein wissenschaftliches Werk genannt werden darf. Interessant ist die Rezension von A. Barth über Webers Artikel, der nicht geneigt ist, wie Weber für die Kṛishṇa-Mythe und das Kṛishṇa-Fest christliche Einflüsse anzunehmen[2].

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß man nicht nur die Möglichkeit eines buddhistischen, sondern auch die eines indischen Einflusses überhaupt in Betracht ziehen muß. Viele der wichtigsten Züge der Buddha-Legende sind ja indisches Gemeingut[3], ebenso wie der Buddhismus eine Varietät des Hinduismus genannt werden muß[4]. Insofern muß meine Untersuchung sich über ein ausgedehnteres Gebiet erstrecken, als die früherer Autoren. Andererseits scheint mir, daß viele der früher beigebrachten Parallelen aller Beweiskraft entbehren, weil sie sich erklären lassen a) aus der Gleichheit der Umstände, unter denen sie beiderseits entstanden, und b) aus der gleichen Phase religiöser Entwicklung der Christen und Buddhisten, ja manchmal sogar c) aus allgemein menschlichen Gründen. So können ohne Zweifel viele Übereinstimmungen im Leben Jesu und Buddhas dem gleichartigen geistigen Milieu zugeschrieben werden, worin beide aufgetreten sind. Wenn auch die buddhistischen Texte uns nicht das Recht geben, die Brahmanen als eine dem Buddha feindliche Macht in demselben Sinne zu betrachten, wie die Pharisäer und Schriftgelehrten im Neuen Testament be-

---

1) *Christna et le Christ* 3e éd. Par. 1874. Der dritte Teil führt den Titel: *Christna et le Christ, Brahmanisme et Christianisme*, S. 323—376, eine Verteidigung seiner in *La Bible dans l'Inde* vorgetragenen Ansichten.

2) *Les Religions de l'Inde*, Paris 1879 (*Extraits de l'Encyclopédie des Sciences relig.*), S. 132 ff.

3) Kern, *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*, Haarlem 1882, I, S. 232—263. (Wenn ich weiterhin den Namen Kern erwähne, so meine ich stets dieses Werk. Die deutsche Übersetzung Herm. Jacobis (Leipzig 1882—83) notiert in Parenthese die Seitenzahlen des holländ. Originals, ist also nach meinen Zitaten leicht zu benutzen.) Teilweise gebilligt von Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart 1903, S. 98 f.

4) Kern I, S. 281. — L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, London 1898, S. 7.

trachtet werden[1], so spielen sie dennoch als »Kenner der drei Vedas« großenteils eine ähnliche Rolle wie die Stützen der jüdischen Orthodoxie, welche sich ängstlich ans Gesetz festklammerten[2]. In beiden Religionen sehen wir einen umherziehenden Lehrer mit seinen Schülern die Heilsbotschaft predigen und die Grundlagen zu einer zukünftigen Kirche legen; allein sie sind nicht die einzigen in ihrer Zeit und Umgebung, welche von dem Ideal der Erlösung angetrieben werden und es in weiteren Kreisen verkünden, wie dies aus der Existenz anderer religiösen Sekten erhellt. (Niggantha, Acelaka in Indien[3]; Johannesjünger, Essener in Palästina). Wenn in Indien und Palästina asketische Richtungen sich ausbreiten, welche der Buddhismus ebenso wie das Christentum verwerfen zu müssen glaubt, so kann nicht befremden, daß Jesus und Buddha im Protest dagegen übereinstimmen.

Ebenso kann die Verwandtschaft der beiden Religionen in ihrer Eigenschaft als universalistischer, ethischer Religionen die Ursache sein, daß viele Aussprüche religiöser, ethischer oder philosophischer Art gleich lauten, sodaß zur Erklärung solcher Parallelen eine Abhängigkeit auf der einen oder andern Seite nicht angenommen zu werden braucht. Ich lasse deshalb diese Art Parallelen absichtlich außer Betracht, und zwar nicht nur weil solche, bisweilen ganz vereinzelte, aus einigen Worten, höchstens ein paar Zeilen bestehende Aussprüche, wie sie in Indien und in Palästina gleichmäßig auftauchen, recht gut aus derselben Entwicklungsphase der Religionen erklärt werden können, sondern auch, weil sie — bei aller Überstimmung in der Form — doch oft einen ganz andern Sinn haben, während die Form an und für sich in beiden Fällen so passend ist, daß man nicht nach einem äußern Zusammenhang zu suchen braucht. Einige Beispiele mögen meine Meinung deutlicher machen: der religiöse Gedanke, daß sowohl Christus als Buddha der Arzt, der Heiland und Erlöser, das Licht der Welt ist, kann daraus entsprungen sein, daß man Ehrentitel des Sonnenhelden auf eine

1) Oldenberg, *Buddha*[4], S. 192 ff.

2) *Tevijja Sutta* in *SBE* vol. XI, Einleitung von Rhys Davids, S. 160—66 und Chapter I, 14 ff., 25, 39. *Dhammapada*, 393 ff. in *SBE* vol. X (transl. by F. Max Müller), S. 90 ff.

3) Oldenberg, a. a. O. S. 76 f.

verehrte Person übertrug[1]; wenigstens läßt es sich sehr gut aus einem in Palästina wie in Indien bestehenden religiösen Sprachgebrauch erklären, der auf der Art der ethischen Religionen beruht. Das Erlösungsbedürfnis findet einen Erlöser, einen Heiland; und wenn man nach Analogie der körperlichen Krankheit auch von einer geistigen Krankheit spricht, die er allein heilen kann, so ist dies eine Redefigur, die nicht bei irgend einem Volke oder Land allein gebräuchlich ist. (Man vgl. Saoshyant = derjenige, welcher heilt, in der jüngern Zarathustrischen Religion; Apollo ist der Gott der Gesundheit sowohl des Körpers als des Geistes. Texte wie Jes. 57$_{18}$; Ps. 103$_{3}$ beweisen, daß auch in Israel »heilen« in bildlichem Sinne gebraucht worden ist).

Auch die Übereinstimmung der von Seydel[2] unter der Überschrift »Universalität des Heils« aufgezählten Aussprüche erklärt sich aus der Tatsache, daß Buddhismus und Christentum universalistische Religionen sind[3]. Wenn einmal der Grundsatz aufgestellt ist, daß das Heil für *alle* ohne Unterschied da ist, so liegt es doch auf der Hand, daß bei einer näheren Bezeichnung dieser *aller* auch beiderseits dieselben einander gegenüberstehenden Menschenklassen angeführt werden, nämlich Hohe und Niedere, Reiche und Arme; daß die Art dieses geistigen Universalismus noch durch eine Vergleichung mit Vorgängen in der Natur veranschaulicht wird: Der Regen des Himmels ergießt sich über alle ohne Unterschied der Person, Sonne und Mond leuchten über alle Wesen, das Feuer verzehrt alle Gegenstände.

Es scheint mir ferner psychologisch nicht unerklärlich, daß in dem neuen Stadium religiöser Entwicklung, welches Buddhismus und Christentum repräsentieren, in Reaktion gegen die ehemalige einseitige Bevorzugung einzelner Klassen, den bisher gering Geachteten eine desto höhere Stelle zuteil wird, sodaß das, was der alten Gesellschaft als Auswurf galt, jetzt mit besonderem Wohlwollen behandelt wird: nämlich Sünder, Frauen mit verdächtigen Sitten, Bettler und gesellschaftlich verachtete Personen. Freilich muß dabei außer dem allgemein mensch-

---

1) Kern I, S. 240. 2) EJ S. 184 ff. vgl. S. 218.

3) Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* I, Amsterdam 1897, S. 114.

lichen Momente auch noch das besondere berücksichtigt werden, daß jüdischer Pharisäismus und brahmanisches Priestertum übereinstimmende Punkte aufweisen, welche notwendig eine gleichartige Reaktion hervorrufen mußten.

Einzelne Aussprüche über das *Nirvâna*[1] (die selige Ruhe, welche der fromme Buddhist erwartet), die oberflächlich betrachtet an neutestamentliche Worte erinnern (z. B. das Reich der Gerechtigkeit, Gemeinschaft mit Gott-Brahma), mit diesen in Zusammenhang zu bringen, ist bei der großen Verschiedenheit der Auffassung zwischen Buddhisten und Christen in bezug auf das Jenseits unstatthaft. Daß wahre Tugend noch etwas anderes ist als äußere Reinheit, und daß eine gute Tat mehr Wert hat als ein gutes Wort, das sind Gedanken, welche in der Entwicklung des Buddhismus und des Christentums gleichmäßig zu erwarten sind, wie denn überall in der Welt der gute Rat angebracht ist und tatsächlich auch häufig gegeben wird, daß man lieber auf seinen eignen sittlichen Zustand achten solle, als auf den anderer Leute[2].

Die Wahrheit, daß die Güter dieser Welt vielen ein Hindernis sind zur Erwerbung geistlichen Reichtums[3], ist nicht das ausschließliche Eigentum von Indien oder Palästina, sondern führte auch griechische Weise schon frühe zu einem asketischen Leben. Die Forderung, Böses mit Gutem zu vergelten, kommt zwar gleichmäßig beim Christentum und Buddhismus vor[4], allein man darf dabei nicht übersehen, daß das Motiv beiderseits gänzlich verschieden ist: Der Christ vergilt Böses mit Gutem aus Liebe zu seinem Nächsten als einem Kinde Gottes; der Buddhist tut dasselbe, aber getrieben von dem Wunsche, lebend gleichsam schon tot und unempfindlich für alles zu sein, was geschieht.

So erscheint, — auch wenn wir auf die Möglichkeit verzichten, die Präexistenz Christi, wie das *Johannes-Evangelium* sie annimmt, aus hellenistischem oder jüdischem Einfluß[5] zu erklären — die Übereinstimmung zwischen dieser Präexistenz

---

1) EJ S. 188 ff. 2) a. a. O. S. 196 ff.; 212.
3) a. a. O. S. 205 ff. 4) a. a. O. S. 211 ff.
5) Henoch 48$_{3}$. 62$_{7}$. IV Esra 12$_{32}$. 14$_{9}$; vgl. W. Baldensperger, *Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der Messianischen Hoffnungen seiner Zeit.* Straßburg 1888, S. 74 f. Scherman, *Visionsliteratur*, S. 21—26

und der Buddhas größer als sie tatsächlich ist. Das *Johannes-Evangelium* schreibt sie Christus allein zu, im Buddhismus ist sie eine Eigenschaft *aller* Wesen; nach christlicher Auffassung ist Christus unveränderlich derselbe, während Buddha während seiner Präexistenz in allerlei Inkarnationen erschienen ist.

Nun will ich nicht leugnen, daß in Erzählungen und Episoden aus dem Leben des Herrn oder der Seinen ähnliche — für meinen Zweck bedeutungslose — Übereinstimmungen vorkommen können. Es gibt ja Erzählungen, die im Grunde nichts anderes als anschauliche Darstellungen von Dogmen sind, wie z. B. die von der unbefleckten Empfängnis des Heilandes[1], welche bereits in den griechischen Sagen von Göttersöhnen und in der philonischen Ansicht ihre Vorläufer hat, daß die Frauen der Erzväter unbefleckt empfangen haben. Ebenso soll Saoshyant, der zukünftige Heiland im Zend-Avesta, der Sohn der Jungfrau Eredhatfedhri sein. Der Prozeß der Vergöttlichung eines verehrten Wesens erzeugt nach Verlauf von einiger Zeit notwendigerweise den Glauben an seine übernatürliche Geburt, und wenn die Einzelheiten so abweichen, wie es in der Buddhalegende und der christlichen Erzählung der Fall ist (Maria wird von dem Geiste Gottes befruchtet; Buddha steigt freiwillig aus dem Himmel hernieder und tritt durch Mâyâs rechte Seite in ihren Schoß), so besteht für die Annahme einer Entlehnung kein hinreichender Grund. Der Bericht von den Zeichen in der Natur und der allgemeinen Freude, welche die Geburt des Heilandes begleiten (Erdbeben, himmlische Musik, Heilung der Kranken, allgemeiner Friede)[2], ist weder in Indien noch sonstwo befremdlich. Allein im allgemeinen werden doch gleichlautende Erzählungen oder Anekdoten uns eher berechtigen, eine gegenseitige Abhängigkeit vorauszusetzen, als gleichlautende moralische, religiöse oder philosophische Aussprüche, weil schon der größere Umfang jener uns ein weiteres Gebiet der Wahrnehmung, folglich auch zuverlässigere Ergebnisse darbietet; besonders aber weil jene Erzählungen konkrete Einzelheiten, wenig oder gar nicht motivierte Details enthalten, deren Übereinstimmung kaum

---

weist nach, daß es hierbei vor allem auf das *Bewußtsein* der Präexistenz ankommt.

1) EJ, S. 110 ff. 2) a. a. O. S. 137.

aus der geistigen Verwandtschaft der beiden Religionen erklärt werden kann, und bei wiederholtem Vorkommen gewiß ebenso wenig reiner Zufall genannt werden darf.

Ich wende mich nun zur Mitteilung und Besprechung derjenigen Parallelen, welche mir aus dem einen oder anderen Grunde beachtenswert erscheinen. Seydel beschränkt seine Untersuchung auf die Bücher des Neuen Testamentes; wir fügen noch einige schlagende Parallelen hinzu, die wir in indischen Schriften und apokryphen Evangelien finden. Wenn diese auch nicht dieselbe Bedeutung für uns haben, wie die Übereinstimmungen mit den ältesten uns erhaltenen Evangelien, so können sie uns vielleicht etwas über indischen Einfluß auf christliche Schriftsteller der folgenden Jahrhunderte lehren, und so, neben den klassischen Beispielen der Entlehnung, über welche ich später zu sprechen haben werde (*Acta Thomae, Barlaam und Joasaph*) zur Bestätigung der Vermutung dienen, daß ein derartiger Einfluß sich schon in früherer Zeit geltend gemacht hat.

Schließlich noch folgende Bemerkung: Das notwendige Übel, daß diejenigen, welche des Sanskrit und Pali nicht mächtig sind, sich beim Studium der indischen Literatur auf vorhandene Übersetzungen verlassen müssen, — welche übrigens nach dem Urteil der Kenner größtenteils sehr zuverlässig sind — wollte ich nicht vergrößern, indem ich die Zitate daraus nochmals ins Deutsche übersetzte. Diese Erwägung möge den einigermaßen polyglotten Charakter des folgenden Kapitels entschuldigen[1].

---

1) Dr. J. Happel hat in den *Protestant. Monatsheften* 5. Jahrg., Heft 6, S. 231 mir dieses Verfahren sehr übel genommen. *Fachmänner* wie Kern, Kuhn, Weber sind der Meinung gewesen, für meinen Zweck wäre ein Zurückgehen auf die Sanskrit- und Pali-Originaltexte nicht unbedingt erforderlich. Das Ergebnis meiner Untersuchungen wird zeigen, daß wir fast niemals auf *wörtliche* Übereinstimmung Wert zu legen brauchen, und daß literarische Abhängigkeit mir selbst unwahrscheinlich vorkommt. Happel würde Recht haben, wenn er nachweisen könnte, daß ich mich zweifelhafter Übersetzungen bedient oder aus dem Gleichlaut zweier Worte voreilige Schlüsse gezogen hätte. Happels einzige Bemerkung in dieser Hinsicht, das Wort *ἀγαπητοί* betreffend, beweist mir, daß er nicht gerade wohlwollend die Worte »vor allem« nur auf *diese* und nicht auf alle andere Übereinstimmungen *mit* bezogen hat. (S. unten II, 9.)

II. Übereinstimmende Züge in indischen und altchristlichen Erzählungen.

In diesem Kapitel behandle ich zuerst diejenigen Erzählungen unserer kanonischen Evangelien, deren Übereinstimmung mit indischen Legenden mir besonders auffällt; dann lasse ich diejenigen Übereinstimmungen folgen, gegen welche ich Bedenken hegen muß, obschon viele vor mir sie auffallend gefunden haben. Erst an zweiter Stelle führe ich in derselben Reihenfolge parallele Züge aus indischen Erzählungen und apokryphen Evangelien an.

A. Übereinstimmungen in kanonischen Schriften.

1. Simeon im Tempel.

Meines Erachtens hat Hardy[1] die Ähnlichkeit zwischen der Asita- und der Simeon-Geschichte doch zu voreilig zur Seite geschoben, indem er erklärte, *alle* bedeutsamen Umstände in der Schilderung seien verschieden, die gleichlautenden Partien seien nur von untergeordneter Bedeutung, und erklärungsbedürftig bleibe eigentlich nur die Tatsache, daß die entsprechende Begegnung eine Episode aus der Kindheit beider Männer bildet. Gerade umgekehrt haben manche gleichlautende Züge von untergeordneter Bedeutung, bei welchen, wenn die beiden Erzählungen ganz unabhängig von einander entstanden sind, zum mindesten ein außerordentlicher Zufall mitgespielt haben müßte, meine Aufmerksamkeit erregt. — Schon Muir[2] machte auf die Asita-

1) *Buddhismus und Christentum, worin sie sich gleichen und unterscheiden*, in *Die Aula*, Jahrg. I, 1895, No. 1, S. 19.

2) *The Indian Antiquary*, 1878.

Stelle im 7. Kapitel des *Lalita-Vistara* mit Rücksicht auf die Simeon-Anekdote aufmerksam. Um eine bequeme Übersicht der übereinstimmenden Stellen zu geben, setze ich den Text von Luk. 2_{25-32} neben Muirs Übersetzung der Asita-Legende und füge hie und da noch einiges aus der Übersetzung von Foucaux[1] hinzu, ferner Lesarten aus der Erzählung im *Buddha-Carita*[2], im *Fo-Sho-Hing-Tsan-King*[3], im *Nâlaka-Sutta*[4] und in der Birmanischen Lebensgeschichte des Buddha[5].

Lukas 2.	
25. *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἱερουσαλήμ, ᾧ ὄνομα Συμεών, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν·*	Asita[6], *a holy sage inured to meditation deep.* (Muir.) — The great seer Asita *in his thirst for the excellent Law* came to the palace (Buddha-Carita).
26. *καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἢ ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν κυρίου.*	
27. *καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν· καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ παιδίον Ἰησοῦν τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς*	Athwart the sky he took his way *by magic art.* (Muir.) — *By the way of the wind.* (B. C.) — *Par sa puissance surnatu-*

1) *Le Lalita-Vistara*, trad. par Ph. E. Foucaux. *Annales du Musée Guimet*, T. VI et XIX Paris 1884 et 1892. Im Folgenden ist, wo kein Zusatz, stets auf T. VI der »Annales« verwiesen.

2) Ein Werk der nördlichen Buddhisten, welches dem Açvagosha zugeschrieben wird, übersetzt von Cowell, *SBE* vol. XLIX, s. Book I, S. 54 ff.

3) Eine chinesische Übersetzung des eben genannten Werkes, *SBE* vol. XIX, vss. 70—113.

4) Abschnitt eines Werkes der südlichen Buddhisten, dem *Suttanipdta*, *SBE* vol. X, part. II, S. 124 ff.

5) P. Bigandet, *The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese*[3], London 1880.

6) Die südliche Legende nennt ihn Kaladêvala; ein Tibetanischer Text bei W. Woodville Rockhill, *The life of the Buddha*, London 1884, S. 18: Akleça.

κατὰ τὸ εἰϑισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ,	*relle.* (Foucaux.) — *By his own inherent spiritual power.* (Fo-Sho-Hing-Tsan-King.) — *Sa course aérienne.* (Bigandet.)
28. *καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας, καὶ εὐλόγησεν τὸν ϑεὸν καὶ εἶπεν·*	*Il le prit contre sa poitrine* et resta pensif. (Foucaux.) — *having received* the bull of the Sakyas. (Suttanipâta.)
29. *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμα σου ἐν εἰρήνῃ,*	*It is my time to depart.* (B. C.) — *my end is coming on.* I (am) amid the ruins of *old age and death.* (Fo-Sho-Hing-Tsan-King.)
30. *ὅτι εἶδον οἱ ὀφϑαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου,*	
31. *ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν,*	
32. *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐϑνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.*	He will shine forth as *a sun of knowledge* to destroy the darkness of illusion *in the world* (B. C.) — he shall give *to all* enduring *light, the brightness of the sun* of perfect wisdom. (Fo-Sho-Hing-Tsan-King).

Offenbar ist die ganze Simeon-Erzählung in stark hebraisierendem Stile verfaßt: wir stoßen Vers für Vers auf alttestamentlichen Sprachgebrauch. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß auch das ursprüngliche Motiv hebräischen Ursprunges ist. Es ist z. B. recht gut möglich, daß die Tradition, die Lukas benutzt, die Vorstellung von einem das Gesetz ehrenden heiligen Greise enthalten hat, der auf wunderbare Weise zu dem jungen Heiland kommt, um ihm zu huldigen[1], ihn aufhebt und ein

1) Daß *ἐν τῷ πνεύματι* nicht die erhabene Bedeutung hat, welche die herkömmliche Erklärung »auf Antrieb des heiligen Geistes« darin sucht, machen Texte wie II König. 2_{18}, Apostelg. 8_{39}, Offenb. Joh. 17_3, Hermae Pastor, Visio I, 1. II, 1 wahrscheinlich. Das *Hebräer-Evangelium* soll unter anderem als Worte Jesu enthalten haben: *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ* (ap. Origenem, *Hom. in Jerem.* XV, 4).

Loblied singt, in welchem er unter Anspielung auf das bevorstehende Ende seines eignen Lebens die segnende und lichtspendende Bedeutung des Kindes prophezeit. Das sind gerade die Züge, welche in der Lukas-Erzählung übrig bleiben, wenn wir alles eigentümlich Jüdische des Ausdruckes und der Vorstellung bei Seite lassen; es sind zugleich auch die Züge, welche den Kern der buddhistischen Asita-Erzählungen bilden und deutlich indisches Gepräge an sich tragen. Deshalb darf man die Entlehnung nicht auf Seite dieser Asita-Erzählungen suchen. Die Schilderung des Heilandes zeigt hier vielmehr deutlich die wohlbekannten Züge des indischen Sonnenhelden.

Ist nun nach der Darstellung des Lukas alles ebenso gut erklärlich? Mir scheint, daß die evangelische Erzählung sich Mühe gibt, den kleinen Jesus in den Tempel zu schaffen, einen Ort, den sonst Kinder im Alter von einigen Wochen sicher nicht besuchen. Zu diesem Zwecke werden zwei Texte aus dem Alten Testament herangezogen und einer sogar irrig ausgelegt. Nach 2 22—24 hat der Tempelbesuch nämlich einen doppelten Zweck: *αὐτὸν* (= Jesus) *παραστῆσαι τῷ κυρίῳ*, und *δοῦναι θυσίαν*. Letzteres wird mit Lev. 12 6 begründet und ist völlig in der Ordnung. Allein der Erzähler mag wohl selber gefühlt haben, daß durch diesen Gesetzesartikel das Mitbringen Jesu in den Tempel nicht genügend motiviert ist, denn die Mutter konnte dieses Opfer ja ganz gut allein darbringen oder sogar darbringen lassen, ohne daß das Kind dabei zu sein brauchte. Der Erzähler hat also eine Gesetzesbestimmung nötig, welche, wenn auch nur dem Wortlaut nach, gebietet, daß auch das Kind in den Tempel gehe. Hierfür konnte Ex. 13 2 in Betracht kommen. Da wird von einem *ἁγιάζειν* (hier mit *ἅγιον κληθῆναι* umschrieben) der männlichen Erstgeborenen gesprochen, d. h. von einer Absonderung für den Herrn, in dem Sinne eines Opfers für den Herrn. Allein bei Lukas soll dieses Wort die Notwendigkeit eines *παραστῆναι τῷ κυρίῳ* beweisen,

---

Wrede warnt in seinem sehr interessanten Buch: »*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*«, Gött. 1901, S. 73 vor einer unrichtigen Auffassung des Wortes *πνεῦμα* in der Erzählung von der Taufe; es darf nicht durch »sittliche Antriebe, Kräfte« u. dgl. wieder gegeben werden, sondern es bedeutet »eine schlechthin supranaturale Größe«. Vgl. Gunkel, *Wirkungen des heiligen Geistes* 2. Aufl. S. 8. 13. 21. 30.

was doch kaum etwas anderes bedeuten kann als eine Darstellung vor dem Herrn, ein Stellen vor sein Angesicht, was jedoch in der Weise nicht durch Ex. 13 2 motiviert wird. Denn daß die Erstgeborenen nach Ex. 13 13b losgekauft werden, also statt Jesus ein anderes Opfer gebracht werden müßte, findet bei dem Verfasser gar keine Erwähnung. Indessen: seinen Zweck hat er erreicht; Jesus ist im Tempel, an dem Orte, an welchem die feierliche Huldigung würdig stattfinden kann.

Als Züge von untergeordneter Bedeutung, deren Gleichheit man gegenüber Hardy als Beweis für die gegenseitige Abhängigkeit dieser Erzählungen geltend machen kann, ergeben sich: das Erscheinen der beiden Greise durch magische Kraft; die Tatsache, daß sie beide den Knaben aufheben und beide auf ihren bevorstehenden Tod Anspielung machen — welche drei Faktoren keineswegs zur allgemeinen Vorstellung eines ehrwürdigen Alten, der hierher kommt, um einen neugeborenen Weltheiland zu begrüßen, nötig sind. Wenn also ein orientalischer Einfluß auf die Lukas-Erzählung wahrscheinlich wird, so wird auch das Streben begreiflich, Jesus in den Tempel zu bringen. Der väterliche Palast, wo man dem indischen Königssohn huldigte, paßte nicht in den Gedankenkreis eines christlichen Erzählers, der sich seinerseits keinen geeigneteren Ort für eine solche feierliche Huldigung vorstellen konnte, als den Tempel zu Jerusalem.

Mit dieser Auseinandersetzung habe ich zugleich gegenüber der von Seydel[1] als Parallele seiner dritten Klasse angeführten »Darstellung im Tempel« Stellung genommen. Er betrachtet diese Erzählung als ein selbständiges Stück und glaubt sie aus einem buddhistischen Vorbild erklären zu müssen. Ich halte sie dagegen für eine freie Schöpfung der evangelischen Überlieferung als Einleitung zu der davon unzertrennlichen Huldigung des Herrn durch Simeon; denn das *ποιῆσαι κατὰ τὸ εἰσθισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ*, wozu das *εἰσαγαγεῖν* Jesu in den Tempel stattfindet, erfährt V. 22—24 seine Erklärung.

Es dürfte jedoch sicher gesucht erscheinen, wenn ich einen Zusammenhang konstruieren wollte zwischen den Worten: »(Simeon) osculabatur plantas ejus« im 15. Kapitel des *Pseudo-*

---

1) EJ, S. 146 f. 296.

Matthäus-Evangeliums[1] und der Mitteilung des *Lalita-Vistara*[2], daß Buddha zum Zeichen seiner Superiorität seine Füße auf Asitas Nacken setzte. Allein noch viel gesuchter und tatsächlich nichtssagend ist die Bemerkung von Hardy[3], daß die Erzählung von Simeon nicht entlehnt zu sein brauche, weil Asitas Tat nichts Ungewöhnliches in Indien ist, ebenso wenig wie der Gebrauch, einem Kinde nach der Geburt das Horoskop zu stellen.

Die Wendung, welche die Lukas-Erzählung dem Lobgesang des Simeon gibt, indem sie ihn zu einem Liede frommer Hingabe macht, während Asita sein hohes Alter beweint, braucht nicht gegen die Abhängigkeit der evangelischen von dieser indischen Geschichte zu sprechen. Ich glaube daher diese Parallele für belangreich halten zu dürfen.

2. Der zwölfjährige Jesus im Tempel.

Für eine Parallele ersten Ranges hat Seydel[4] auch die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel gelten lassen wollen, welche mit dem Verlorensein Buddhas während eines Landbaufestes verglichen werden kann. Wir finden den betreffenden Bericht in sehr verschiedener Redaktion; jedoch nur die nördliche Form, welche der *Lalita-Vistara*[5] gibt, kommt hier in Betracht. Von einem Feste ist da jedoch nicht die Rede. Der Prinz macht an einem schönen Frühlingstage einen Ausflug, wird bei dieser Gelegenheit von seinen Genossen allein gelassen und gibt sich, im Schatten eines Jambubaums sitzend, Betrachtungen hin. Der König, der seinen Sohn vermißt, läßt ihn überall suchen, und geht endlich, nachdem er vernommen hat, wo er sich befindet, zu ihm hin. Da sieht er, daß der Baum noch immer seinen Schatten rundum wirft, obschon die Sonne schon längst die Hälfte ihrer Bahn zurückgelegt hat.

---

1) Vgl. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Editio Altera, Lipsiae 1876, S. 81. (Ich zitiere dieses Werk fernerhin »Tisch²«.)

2) Auch bei Bigandet, a. a. O., S. 41: »But the child rose up and set his two feet on the curled hair of the venerable personage.«

3) *Der Buddismus nach älteren Pali-Werken dargestellt*, Münster in W. 1890, S. 122.

4) BL², S. 24 f.

5) Ch. XI.

Dieses Wunderzeichen veranlaßt den Vater, sich vor seinem Sohne zu beugen.

Die Ähnlichkeit mit der Erzählung bei Lukas 2_{41}ff. läßt sich etwa in folgenden Worten zusammenfassen: Während eines Ausfluges oder während eines Festes ist der künftige Heiland seiner Familie aus den Augen verschwunden; er wird überall gesucht, und man findet ihn in religiöse Betrachtungen vertieft. Daß die Stelle, wo man Buddha fand, ein heiliger Ort war, lesen wir in den indischen Texten nicht, und die himmlischen Wesen, welche in den Buddha-Erzählungen sonst immer bei der Hand sind, um den Herrn anzubeten, können schwerlich mit den jüdischen Gelehrten in dem evangelischen Berichte verglichen werden. Diese Parallele ist also in ihren Einzelheiten nicht so treffend, wie es Seydel vorgekommen ist; allein die angeführten Ähnlichkeiten scheinen belangreich genug, um die Möglichkeit eines indischen Einflusses vorauszusetzen.

3. Jesu Zögerung sich taufen zu lassen.

Im *Hebräer-Evangelium*[1] kam ein Zug vor, der in unsern kanonischen Evangelien nicht erwähnt wird, daß nämlich Familienmitglieder von Jesus ihm anraten, sich taufen zu lassen, während er selbst dies für unnötig hält. Dieser Zug scheint alt zu sein; er paßt zu einer mehr natürlichen Auffassung der Person Jesu, zu einer naiveren Form der Evangelium-Darstellung; die Worte der Verwandten passen auch zu der sonst bekannten Vorstellung, daß sie seine geistige Größe nicht verstehen[2], und seine Antwort stimmt auch dazu. Mit diesem Fragment verglichen scheint der Bericht in dem *Ebionitischen Matthäus-Evangelium*[3] jünger zu sein; da erhebt Jesus nicht selbst Einwendungen gegen seine Taufe, sondern der Täufer, weil er Jesum dafür für zu groß hält.

Nachdem der Heilige Geist herniedergestiegen ist, und man zweimal eine himmlische Stimme gehört hat, bittet Jo-

---

1) Apud Hieron. *adv. Pelag.* III, 2. Derselbe Bericht muß auch in der *Praedicatio Pauli* vorgekommen sein, laut Pseudo-Cyprianus, *de Rebapt.* 17.

2) Vgl. Matth. 12_{46-50}, Mark. $3_{21.31-35}$, Luk. 8_{19-21}.

3) Apud Epiphan., *Haer.* 30, 13.

hannes, Jesus möge ihn taufen, worauf Jesus die Matth. 3₁₅ mitgeteilte Antwort gibt. Wenn man berücksichtigt, daß es auch später Jünger des Johannes gab, so ist diese Darstellung unerklärlich, ebenso wie das ganze Verhältnis zwischen Johannes und Jesus unbegreiflich wäre, wenn wir alle evangelischen Angaben darüber als historisch annähmen[1].

Noch jünger scheint die Darstellung in unserem *Matthäus-Evangelium,* wo der natürliche Anlaß für die demütige Bitte des Johannes fehlt: das Herniedersteigen des Heiligen Geistes und die himmlischen Stimmen.

Wenn dies richtig ist, wenn das Fragment des *Hebräer-Evangeliums* wirklich die älteste Form der Episode enthält und eine spätere Hand diese geändert hat, so wird, da das *Hebräer-Evangelium* ja auch die Taufe des Herrn mitteilt[2], und zwischen Jesu ablehnender Antwort und eben der Taufe doch psychologisch noch ein Verbindungsglied nötig ist, der in Matth. 3₁₅ ausgesprochene Gedanke Jesu da ebenso wenig gefehlt haben. In diesem Falle hat eine alte Darstellung des Evangeliums die Sache so aufgefaßt, daß Jesus durch äußern Drang zu dem Täufer hingeführt wurde, indem seine eigne Gewißheit, der Taufe nicht zu bedürfen, vor der Überzeugung zurücktrat, daß *πᾶσα δικαιοσύνη* erfüllt werden müsse. *Δικαιοσύνη*, das hebräische צְדָקָה, drückt alles aus, was zum richtigen Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen gehört, Erfüllung der religiösen Pflichten und Tadellosigkeit im Kultus. Jesus bequemt sich also den bestehenden Gebräuchen an. Daß dies der Sinn der Worte ist und keine idealere Bedeutung darin liegt[3], scheint mir sicher.

Die von mir vorausgesetzte alte Erzählung, welche sich annähernd aus den besprochenen Texten des *Hebräer-* und *Matthäus-Evangeliums* wieder herstellen läßt, zeigt eigentümliche Ähnlichkeit mit Stellen aus dem *Lalita-Vistara.* Ich stelle diese Geschichten zur Vergleichung hier einander gegenüber.

---

1) Man vergleiche z. B. Matth. 11₃ff. mit Matth. 3₁₄.

2) Hieron., *Comm. in Jesaiam*, c. 11.

3) Wie z. B. Hase, *Leben Jesu*, 5. Aufl., Leipzig 1865, S. 102 meint: »um alles zu erfüllen, was das Gesetz und dessen Fortsetzung durch Gottgesandte dem frommen Israeliten auflegte«.

Hebräer-Evangelium (Hieron. *adv. Pelag.* III, 2): Ecce *mater Domini et fratres eius dicebant ei*: Johannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, *eamus et baptizemur ab eo*, Dixit autem eis: *Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo,* nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.

Matth. 3 15: . . . *οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην.*

3 17: *καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτος ἐστὶν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητος, ἐν ᾧ ηὐδόκησα.*

Lalita-Vistara, trad. p. Foucaux, ch. VIII, p. 107: Alors le jeune prince, pendant qu'on le parait . . . parla ainsi à *la soeur de sa mère:* Mère, où va-t-on me conduire? Elle *dit: Au temple des dieux,* mon fils. Alors le jeune prince . . . adressa ces Gâthâs à sa tante: . . . *Quel autre dieu se distingue par sa supériorité sur moi,* auquel tu me conduis aujourd'hui, ô mère? . . . . *En me conformant à la coutume du monde, voilà,* ô mère, *comment j'irai.* Après avoir vu mes transformations surnaturelles, la foule ravie m'entourera d'hommages et du plus grand respect; *dieux et hommes s'accorderont à dire: Il est dieu par lui même*[1]).

Beide Erzählungen behandeln folgendes Thema: Die Verwandten des Herrn dringen darauf, daß er sich einem religiösen Gebrauch seiner Zeit unterwerfe. Anfangs zögert er, weil er sich darüber erhaben fühlt, allein schließlich gibt er doch nach in der Erwägung, daß man sich bestehenden Gewohnheiten fügen müsse, worauf dann auch die Verherrlichung nicht ausbleibt. Vielleicht ist es angebracht, auch auf die Übereinstimmung hinzuweisen zwischen der Erzählung von der Taufe und der Verherrlichung Jesu auf dem Berge[2], die beide in engem Zusammenhang stehen, und den übernatürlichen Vorgängen, von denen der *Lalita-Vistara* spricht.

Die buddhistische Erzählung bietet keine Schwierigkeiten dar. Kann dies auch von der christlichen gesagt werden? Niemand wird behaupten wollen, daß die Taufe in Jesu Zeit

---

1) Nach der verbesserten Übersetzung von Foucaux, *Annales du Musée Guimet* XIX, S. 31: »C'est lui seul qui est dieu«.

2) S. darüber II, 15.

und Umgebung eine Forderung der religiösen Sitten genannt werden konnte, der man sich zu fügen habe. Im Gegenteil — das Auftreten des Johannes mit seiner Taufe wird als etwas Neues und Ungewöhnliches bezeichnet. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist die Handlungsweise des Bodhisattva (d. h. des Buddha-Kandidaten), der sich der Gewohnheit der Menschen anbequemt[1], indem er andächtig den Tempel der Götter besucht, besser begründet. Im Leben des Herrn hat die indische Motivierung dieser Weigerung, den Tempel zu besuchen, natürlich keine Stelle: Buddhas anfänglicher Protest gegen die alten Götter ist verständlich, — allein Jesus hielt sich doch nicht für erhaben über den Judengott. Dies würde eine gnostische Idee sein und in das älteste Evangelium des linken christlichen Flügels[2], das keine Erzählung von der Taufe kannte, wohl passen. Vielleicht verbirgt sich hinter dem *Hebräer-Evangelium* eine Form der Erzählung, welche noch mehr mit der indischen übereinstimmte. Diese Parallele, auf welche bisher noch nicht aufmerksam gemacht wurde, erstreckt sich zwar nicht auf konkrete Einzelheiten, allein sie verdient meines Erachtens doch wohl erwogen zu werden.

4. Die Versuchung.

Die Übereinstimmung zwischen der christlichen und der buddhistischen Geschichte der Versuchung gründet sich weniger auf die Versprechungen des Satans, welche — wenigstens in dieser Form — bei unseren Evangelisten teilweise auf einen jüdischen Hintergrund hinweisen, als vielmehr auf den Rahmen, in welchen diese Episode aus dem Leben des Herrn gefaßt ist. Die Dauer von vierzig Tagen (+ vierzig Nächten bei Matth.) ist auf christlicher Seite offenbar eine Anlehnung an alttestamentliche Vorbilder; die Überlieferung von Moses (Ex. 34_{28}, Dtn. 9_9) oder die Erzählung von der vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste regten dazu an. Es bleiben demnach folgende

1) Wie er dies, nach dem *Lalita-Vistara* öfters tat; vgl. Ch. XVIII, Foucaux, S. 229: »et le Bôdhisattva, se conformant à l'usage du monde, dit etc.«

2) Vgl. Ignat. *ad Philad.* 9, und *Marcions Evangelium* bei Tertullian *adv. Marc.* IV, 7—8.

Züge übrig, welche sowohl bei der Versuchung Jesu als der Buddhas vorkommen:

a. Bei beiden geht eine Verherrlichung vorher.

Matth. 3 16—17, Mk. 1 10—11, Lk. 3 21—22: Taufe und Stimmen aus dem Himmel.

Der Buddha nimmt ein Bad im Flusse Nairañjanâ (Lalita-Vistara. Ch. XVIII), dann gewinnt er unter dem Baume die hohe Erkenntnis. *Mârasaṃyutta*[1] I, 1: »Der Heilige .... sogleich nach seiner Erleuchtung«. — *Buddha-Carita* XII, 118.

Buddha setzt sich am Fuße des Baumes nieder (112—116); Kâla, der Schlangenkönig singt ein Lied zu seiner Verherrlichung. Buddha entschließt sich nicht aufzustehen, ehe ihm die Erleuchtung zuteil geworden ist (117). Dann brechen die Bewohner des Himmels in unbeschreibliche Freude aus (118). *Lalita-Vistara*, Ch. XVII, p. 222. »Et les dieux ..... qui étaient témoins des qualités du Bodhisattva, demeurant jour et nuit auprès de lui, rendaient hommage au Bodhisattva et lui faisaient des prières«.

b. Die Versuchung findet in der Einsamkeit statt:

Matth. 4 1, Mk. 1 12, Lk. 4 1.

Wälder, Parke, Gebirge: allerlei einsame Orte werden in den buddhistischen Texten als Schauplatz der Versuchungsgeschichte genannt.

1) Ich benutze hier und weiterhin die Übersetzung, welche Windisch von dieser Legendensammlung gegeben hat, in seinem Artikel: *Māra und Buddha* in *Abhh. der Philol.-Hist. Klasse der kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wiss.*, Bd. XV, No. 4, Leipzig 1895.

Mârasaṃyutta I, 6; II, 10. — *Lalita-Vistara,* Ch. XVIII, S. 225.

c. Der Hunger des Herrn, eine Folge des langen Fastens, gewährt dem Teufel einen Angriffspunkt.

Matth. 4_{2-3}, Lk. 4_{2-3}.

Padhânasutta[1] vs. 2b—3: »Mager bist du, übel aussehend, dir ist der Tod nahe, tausend Teile sind Tod, nur ein Teil von dir ist Leben! eines Lebenden Leben ist besser, indem du lebst, wirst du gute Werke tun!« — *Lalita-Vistara* Kap. XVII beschäftigt sich ganz mit dem Fasten Buddhas. Kap. XVIII, bei Windisch, S. 14: »Mager, bleich, erschöpft bist du, der Tod ist dir nahe, in tausend Teilen ist Tod, und nur in einem Teile ist Leben.«

d. Der Teufel zieht unverrichteter Sache ab:

Matth. 4_{11}, Mk. 1_{13}, Lk. 4_{13}.

Padhânasutta, vs. 25. — *Lalita-Vistara,* Ch. XVIII, S. 22. — *Mârasaṃyutta,* durchgängig. *Buddha-Carita* XIII, S. 70—73.

e. Er wartet auf eine günstigere Zeit.

Lk. 4_{13}.

Lalita-Vistara, Kap. XVIII: »Pâpîyân[2] war dem Bodhisattva, der sechs Jahre ein schweres Leben führte, immer und immer nachgegangen, auf eine Gelegenheit passend, eine Gelegenheit suchend, ihm beizukommen, und er fand kein Mal eine Gelegenheit. Als er eine Gelegen-

---

1) Ein alter südlicher Text, übersetzt von Windisch a. a. O. S. 9.

2) Sonst Pâpimâ = der Böse, Beiname des Mâra, des Teufels der Buddhisten. Windisch S. 192—196.

heit erlangte, mußte er voll Verdruß, ingrimmig davon gehen.«

Windisch[1] spricht als Ergebnis seiner Untersuchungen die Ansicht aus, daß wiederholte Angriffe des Mâra erst später zu einem einzigen großen vor der *Saṃbodhi* endgültig zurückgeschlagenen zusammengefaßt wurden.

Nidânakathâ[2] (Rhys Davids S. 84): and he followed him, ever watching for some slip.«

f. Dem Sieger wird gehuldigt:

Matth. 4 11b, Mk. 1 13b: οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ. Bei Mk. geht noch vorher: ἦν μετὰ τῶν θηρίων.

Lalita-Vistara, ch. XVIII, 27, S. 223; XIX, S. 236. — *Abhinishkramaṇa-Sûtra*[3], wo Tiere und Götter dem Buddha huldigen. — *Nidânakathâ* (Rhys Davids, S. 101). — *Cariyâ-Piṭaka*[4]) erzählt unter anderem von Buddha: »Löwen und Tiger zog ich durch die Kraft der Freundschaft zu mir herbei. Von Löwen und Tigern, von Panthern, Bären und Büffeln, von Antilopen, Gazellen und Ebern umgeben weilte ich im Walde«.

Manche dieser Punkte erheischen noch einige Erläuterungen. Kuenen[5] verwies zur Erklärung von Jesu Fasten auf Texte

1) a. a. O. Kap. VIII, S. 204 ff.: *Die Stellung der Mâralegende.*

2) Die Einleitung zu den *Jâtakas* oder Geschichten aus früheren Geburten des Buddha; ein Werk der südlichen Buddhisten, übersetzt von Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, vol. I, Lond. 1880, S. 84.

3) Übers. der chines. Version bei Beal, *Romantic Legend of Sâkya Buddha* London 1875, S. 147, 153, 171, 222, 224.

4) Bei Oldenberg, *Buddha*, S. 346.

5) *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, Leiden 1882, S. 283.

wie Ex. 34 28, Dtn. 9 9, welche als Vorbild gedient haben sollen. Inbezug auf die vierzigtägige *Dauer* scheint mir dies wahrscheinlicher als für das *Fasten selbst*. Moses fastet mit Rücksicht auf die heilige Nähe Gottes oder als Vorbereitung zu seiner Aufgabe. In den Evangelien scheint das Fasten nur als Mittel zu dienen, dem Versucher einen Angriffspunkt darzubieten, was sich aus der Art der ersten Versuchung bei Matth. und Lukas folgern läßt. Archibald Scott[1] wußte mit dem Fastenbericht auch nichts anzufangen, obschon er ihm jede Bedeutung abzusprechen sucht, indem er das Fasten als etwas Nebensächliches und nicht als den Zweck der Absonderung Jesu bezeichnet.

In Mk. 1 13 befremdet uns der Ausdruck: *ἦν μετὰ τῶν θηρίων*, welcher bei der außerordentlich knappen Darstellung, die dieser Evangelist von der Versuchung gibt, doch schwerlich als ein näherer Hinweis auf die Wüste aufgefaßt werden kann. Vielleicht erhalten diese Worte ihre rechte Beleuchtung aus der Buddhageschichte[2], in welcher die Tiere herbeikommen, um dem Sieger zu huldigen, was ein echt indischer Zug ist[3]. Ein Relief am östlichen Tore von Sânchî stellt die Verehrung des Bodhibaumes durch allerlei Tiere dar. Daß Tiere reden und den menschlichen Befehlen gehorchen, kommt auch in den christlichen Apokryphen vor[4] und ist nach Lipsius ein Lieblingsmotiv gnostischer Erzählungen[5].

Was die Versuchungen im Einzelnen betrifft, so zeigt die

1) *Buddhism and Christianity*, Croall Lecture, Edinburgh 1890, p. 148.

2) Auch Seydel, BL², S. 29 vermutet dies. Julius Happel verwirft in den *Prot. Monatsheften*, 1901, Heft 6, S. 231 diese Erklärung und gibt eine andere, welche aber den Rezensenten im *Theol. Jahresbericht* 1901, III, S. 274 begreiflicherweise nicht befriedigen konnte.

3) Er findet sich unter anderem in der *Jainalegende* von dem Untergang der Stadt *Dvâravatî*, übersetzt von H. Jacobi in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42, S. 521 f., wo die Frömmigkeit des Sehers *Râma* die Tiere des Waldes heranzieht und zur Bekehrung bringt. (Ich zitiere fernerhin diese Zeitschrift unter den Buchstaben ZDMG.)

4) *Pseudo-Matthaeus Ev.*, c. XVIII f. (Tisch.² S. 85 ff.), XXXV (ibid. S. 104); *Evangelium Infantiae Arabicum*, c. XIII (ibid. p. 186 f.)

5) R. A. Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Bd. I, Braunschw. 1883, S. 291.

erste der evangelischen Darstellungen einige Ähnlichkeit mit einer, nach Windisch (S. 108), alten Redaktion der Mâra-Legende, *Mârasamyutta* II, 10, wo der Teufel sagt: »Wenn er es wollte, könnte der Heilige seine Kraft auf den König der Berge, den Himavant richten, daß er Gold würde, und der Berg würde Gold sein.« Worauf Buddha erwiedert: »Gäbe es einen Berg ganz aus glänzendem Golde bestehend, nicht für Einen genug wäre solcher Reichtum, also wissend richte man sein Leben!« Dieser Ähnlichkeit der Gedanken dürfen wir bei dem großen Unterschied in der Form nicht viel Bedeutung beimessen. In der zweiten Versuchung Matth. 4_{5-7} (vgl. Lk. 4_{9-12}) will der Teufel Jesum überreden, sich von der Zinne des Tempels hinabzustürzen. Sein Hinweis auf die Worte in Ps. 91_{11-12} ist nicht gerade glücklich, denn bei einem Wagnis, wie der Teufel es hier verlangt, ist die Voraussetzung *προσκόπτειν πρὸς λίθον τὸν πόδα* eigentlich übel angebracht. Sie paßt vollkommen in die bildliche Ausdrucksweise des Psalms: die Engel werden den Frommen auf dem Wege behüten, den er geht; sie werden ihn deshalb nötigenfalls aufheben und über hindernde Steine hinübertragen. Das Merkwürdigste dabei ist jedoch, daß, was hier von Jesus verlangt wird, seinem Inhalte nach viel weniger eine Offenbarung messianischer Macht, als ein eigentümliches, übermenschliches Vermögen der indischen Heiligen ist, von welchen man, wie wir bereits (II, 1) sahen, glaubte, daß sie durch die Luft fliegen könnten. Noch auffälliger ist die Übereinstimmung zwischen der letzten (bei Lukas zweiten) Versuchung des Matthaeus und einer Erzählung in der *Nidânakathâ*[1].

Nachdem der Bodhisattva durch das von einem Engel geöffnete Stadttor hinausgeritten ist, kommt Mâra ihm entgegen mit der Absicht, ihn zurückzuhalten und ruft: »Depart not, o mylord! in seven days from now the wheel of empire will appear, and will make you sovereign over the four continents and the two thousand adjacent isles. Stop, o mylord!« Die Antwort des zukünftigen Buddha lautet: »Mâra! Well do I

1) Bei Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, vol. I, Lond. 1880, S. 83 f.; vgl. P. Bigandet, a. a. O. S. 63; Hardy, *A Manual of Buddhism*, Lond. 1860, S. 157 f.; Alabaster, *The Wheel of the Law*, Lond. 1871, S. 127 f.

know that the wheel of empire would appear to me; but it is not sovereignty that I desire. I will become a Buddha, and make the ten thousand worldsystems shout for joy.« Worauf der Versucher beschließt, ihm noch weiter zu folgen, in der Hoffnung, daß er ihm doch noch einmal beikommen könne (vgl. *ἄχρὶ καιροῦ*, Lk. 4 13). Der Ausdruck »Rad der Herrschaft« erfordert eine nähere Erklärung. Das Wort *cakravartin*, ursprünglich ein der Politik oder dem Rechtswesen entnommener Ausdruck = jemand, der einen Kreis oder einen Gau verwaltet (*vartayati*), wurde — infolge falscher Etymologie — später als »Radroller«, Raddreher erklärt, als »derjenige, welcher die Räder seines Wagens, ohne Widerstand zu finden, über die ganze Welt rollen läßt«, ein Weltherrscher[1]. Im Buddhismus wurde dieser Begriff mehr vergeistigt, sodaß das Paliwort *Dhammacakka-ppavattana* von Rhys Davids[2] übersetzt wird: »das königliche Wagenrad eines Weltreiches der Wahrheit und Gerechtigkeit ins Rollen bringen[3]. Allein auch im wörtlichen Sinne ist die Idee einer Weltherrschaft Indien keineswegs fremd. Candragupta, der Gründer der Maurya-Dynastie (± 320 v. Chr.) wurde wegen seiner glänzenden Siege für viele Indier das Ideal eines *cakravartin*[4]. Brahmanische Weise hatten ja bereits bei der Geburt Buddhas prophezeit, daß, wenn er in der Gesellschaft bleibe, er ein Weltherrscher, wenn er aber in den geistlichen Stand trete, ein Buddha werden würde; die besonderen Merkmale, welche an seinem Körper wahrgenommen wurden, ließen darüber keinen Zweifel[5]. Ob geistlicher oder weltlicher Herrscher, ist ein bekanntes Dilemma im Leben des Heilandes der Buddhisten, und die mitgeteilte Erzählung ist also völlig verständlich. Der junge Fürstensohn gibt seine hohe Stellung auf, um Ruhe für sein Gemüt zu finden, und es wird ihm nun,

---

1) Kern I, S. 22, Anmerk. 1; S. 81, Anmerk. 1.

2) *SBE* vol. XI, S. 140 ff.; *Hibbert-Lectures on the origin and growth of religion*, 1881 (2. Ausg. 1897), S. 144 ff.

3) Über die verschiedenen Arten von *cakra* s. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1897, p. 183 ff.

4) *SBE* vol. XI, S. XVIII ff. Franke, *Lit. Cbl.* 1902, S. 757 will (in einer noch zu veröffentl. Abhandl.) die uralte und mythische Cakravartin-Idee als indogermanisch erweisen.

5) Kern I, S. 28 f.

beim Verlassen seiner Vaterstadt von Mâra nahegelegt, die Weltherrschaft zu erringen. Dieser Zug ist begreiflicher als die Parallele in unserer Evangeliengeschichte, wo wir nach der Taufe und der himmlischen Stimme, welche Jesum als Gottessohn bezeichnet, eigentlich diese Versuchung nicht erwarten. Das Leben Jesu spielt sich im allgemeinen in einfacheren Verhältnissen ab, als das des Buddha. Daß für ihn die Macht über alle Königreiche der Welt ein Gegenstand der Versuchung wird, klingt deshalb sonderbar. Ist überhaupt die Idee einer Weltherrschaft in seinem Vaterland wohl bekannt gewesen? Bei den Propheten und Apokalyptikern kommt sie ganz gewiß vor: am Ende der Dinge erwartete Israel die Bekehrung der Heiden zu Jahve und ihre Unterwerfung unter den Messias; diese Weltherrschaft ist jedoch, wie die Texte zeigen, eine ideelle, geistliche und stets mit religiösen Vorstellungen verknüpft[1]. Ob, abgesehen von diesen religiösen Zukunftshoffnungen, die Weltherrschaft in dem Gedankengang Israels für ein verführerisches Gut galt, darf — bei der geringen politischen Rolle, welche dieses Volk in der Weltgeschichte gespielt hat — mit Recht bezweifelt werden. — Merkwürdig ist noch, daß sowohl Matth. als Lk. bei den zwei andern Versuchungen den Teufel Anspielungen machen lassen auf Jesum als Messias, während sie bei dieser es beide nicht tun. Die andern Versuchungen sind denn auch wirklich *Versuchungen des Messias:* Jesus soll seine Wundermacht als Messias mißbrauchen. Hier dagegen stellt der Teufel ein Verlangen, dessen Erfüllung Jesu erst ein Vorrecht verleihen soll, das — nach israelitischer Vorstellung — durchaus kein besonderes Vorrecht ist, im Gegenteil nach der Natur der Sache zu der Würde des Messias gehört. Falls also dieser Zug in der Versuchungsgeschichte dem östlicheren Gedankenkreis entlehnt ist, so ist die Hinzufügung der Worte *ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι* (Lk.: *ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον*

---

1) Vgl. Jes. 9$_{1-6}$. 11$_{1}$ff.; Micha 5$_{1}$ff.; Henoch 105$_{2}$; Psalterium Salomonis 17$_{23}$ff. $_{33}$ff.; Baruch 72$_{2}$ff.; IV Esr. 11$_{31}$ff., vgl. W. Baldensperger, *Das Selbstbewußtsein Jesu*, S. 85: »Die Apokalyptik kann bezeichnet werden als eine der späteren jüdischen Gottesidee entsprechende Loslösung von dem irdisch politischen Ideale und Steigerung der messianischen Erwartungen ins Übernatürliche.«

ἐμοῦ), welche in der buddhistischen Erzählung fehlen, sehr erklärlich. Die Weltherrschaft zu erlangen — in jüdischem Sinne — wäre für den Messias keine *Sünde*, sondern ein *Recht*, während es für den zukünftigen Buddha eine Vernachlässigung seines hohen Berufes gewesen wäre. Das sündhafte Moment mußte also bei Übernahme dieses Zuges in etwas anderes verlegt werden, und zwar in eine Anbetung des Teufels. — Es liegt nahe, diese Versuchung zur Weltherrschaft mit dem zu vergleichen, was sich in der heiligen Schrift der Perser, *Vendîdâd* XIX, findet. Der böse Geist Angra-Mainyu sendet den Dämon Bûiti, um den Propheten Zarathushtra zu töten. Dieser singt jedoch das heilige *Ahuna-Vairya*-Gebet, worauf der Dämon, seiner Kraft beraubt, weichen muß. Ebensowenig vermögen schwierige Rätsel, welche in böser Absicht aufgegeben wurden, den Propheten zu verwirren. Ahura verschafft ihm himmlische Steine, um sie gegen den Feind zu richten. Dann heißt es[1]: »Angra-Mainyu antwortete ihm: Töte nicht meine Geschöpfe (= meine Schöpfung), gerechter Zarathushtra. Du bist der Sohn von Pourushaspa, von deinem Geschlechte (oder: Ahnen) bin ich angerufen (verehrt) worden. Schwöre den guten Mazdayasnischen Glauben ab; du wirst Segen (oder: Glück) finden (teilhaft werden) wie Vadhaghana, der Landesherr gefunden hat. Ihm antwortete Spitama Zarathushtra: Ich will den guten Mazdayasnischen Glauben nicht abschwören, wenn (d. h. so lange) Körper, Lebenskraft und Bewußtsein mich nicht verlassen.«

Nur das Ansinnen zur Verehrung des Angra-Mainyu ist ein Moment, das wir nicht in der buddhistischen, sondern in der christlichen Tradition finden. Hieraus jedoch zu folgern, daß die zarathushtrische Erzählung ebenso gut wie die buddhistische die christliche Legende beeinflußt habe, das verbietet die ganz verschiedenartige Umgebung, in der diese Parallelzüge bei Christen und Zarathushtriern vorkommen, während wir in dem ganzen Schema der buddhistischen und christlichen Versuchungsgeschichten viel Übereinstimmung gefunden haben. Bei den beiden letzteren liegt der ganze Nachdruck auf der Weltherr-

1) *Vendîdâd* XIX 6 (ed. Westergaard). Obige Übersetzung verdanke ich der Gefälligkeit des Herrn Prof. Kern.

schaft: in der *Nidânakathâ* wird diese näher bezeichnet; bei Matth. und Lk. wird sie plastisch dargestellt, indem Jesus von dem Gipfel eines Berges aus einen Blick über die ganze Welt werfen kann. Viel farbloser ist die Darstellung in dem *Vendîdâd*-Text, wo der Segen (oder: das Glück) des Landesherrn Vadhaghana nicht näher angegeben wird. Es darf sogar noch bezweifelt werden, ob Landesherr = Weltherrscher ist, und ob hier tatsächlich noch ein anderer Gedanke vorliegt als der eines vom Glück begünstigten Fürsten[1].

Es erhebt sich die Frage, ob die Vorstellung von dem Teufel, wie die christliche Versuchungsgeschichte sie voraussetzt, eigentlich mit derjenigen stimmt, welche das alte Testament und die vorchristliche jüdische Literatur haben. Steck[2] meinte es bezweifeln zu müssen. Wo sonst in der Bibel sieht man den Teufel leibhaftig auf der Erde erscheinen und so vertraut mit einem Menschen verkehren? In dem Buch Hiob erscheint er im Rate Jahves und gehört zu den Engeln[3]. Seine Aufgabe besteht darin, die Erde zu durchkreuzen und die bösen Taten der Menschen Jahve zu hinterbringen. In I Chron. 21_1 reizt er David zu einer Volkszählung; von einer persönlichen Begegnung zwischen David und dem Satan ist hier ebenso wenig die Rede wie von einem Gespräch zwischen ihnen. Überhaupt ist überall die Einwirkung des Satans auf den Menschen als eine magische *actio in distans* dargestellt. Zach. 3_1ff. klagt er den Hohepriester Josua an; auch Offenb. 12_{10} heißt er *ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν*, näml. bei Gott[4]. Obschon der Satan, nach jüngern jüdischen Vorstellungen, mit dem Menschen in unmittelbare Berührung kommt, so erscheint er doch nicht in menschlicher Gestalt: die Schlange in Genes. 3 wird z. B. als seine Verkörperung be-

1) Prof. Kern teilt mir mit, das ursprüngliche Wort bedeute eigentlich »Herrscher über eine Provinz«.

2) In der »*Schweizerischen Rundschau*« 1891, S. 693.

3) Vgl. Hermann Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 4. Aufl. Gött. 1889, S. 654 ff.

4) Vgl. *das Buch der Jubiläen* 10_8ff., wo der Fürst der Geister, Mastema (חַסְטִירְמָא = Ankläger) im Gespräch mit Gott dargestellt wird; auch 17_{15}ff.; Henoch 40_7.

trachtet.[1] Die unreinen Geister, welche in den Evangelien oft sprechend eingeführt werden, sind nicht der Teufel selbst, sondern gehören zu seinen Dienern. Auch sie werden stets als *Geister* betrachtet, welche von ihrem Opfer Besitz ergriffen haben und aus dessen Munde sprechen[2]. Der Teufel fährt zwar in Judas[3] und macht diesen zu seinem Werkzeug, allein er geht in diesem Menschen nicht auf, ebenso wenig als Judas selbst aufhört Judas zu sein. Es ist also eine ganz andere Vorstellung als in der Versuchungsgeschichte, wo der Teufel zu Jesu als Person zu einer Person spricht. Dagegen ist die Gestalt des Mâra nicht allein echt indisch[4], sondern die Vorstellungen seiner persönlichen Angriffe gegen Buddha gehen auch auf eine sehr alte Zeit zurück, wie das *Padhâna-Sutta* beweist[5].

Windisch bespricht ausführlich die christliche Versuchungsgeschichte. Er erörtert die Abweichungen von der buddhistischen und sagt, daß die Ähnlichkeiten sich besonders an die groteske Form von Mâra's Angriff gegen den Bodhisattva anschließen, die jedoch keineswegs die Quelle der christlichen Erzählung gewesen sein kann. Diese Ansicht scheint auch mir richtig zu sein. Allein daneben ist die Möglichkeit eines nichtschriftlichen Einflusses noch nicht ausgeschlossen. Denn über die Vermutung, daß die Mâra-Legende in Palästina oder Syrien bekannt geworden und nun, nach diesem Vorbilde, in christlichen Kreisen auch eine ähnliche Geschichte in bezug auf Jesus entstanden sei, geht Windisch doch etwas eilig hinweg. Daß der Buddhismus erst 67 Jahre nach Chr. nach China und noch viel später nach Tibet gekommen sei, erscheint mir als ein geringfügiges Argument, wenn damit die Unmöglichkeit der Verbreitung indischer Legenden in Syrien dargetan werden soll. Dann wäre meines Erachtens der Hinweis, daß in Baktrien[6] bereits im 2. Jahrhundert a. Chr. der Buddhismus bestanden hat, ein stärkerer Beweis für das Gegenteil.

---

1) Schlange — Teufel, vgl. *Sapientia Salomonis* 2$_{24}$; Offenb. 12$_{9}$. 20$_{2}$; II Kor. 11$_{3}$f.; I Tim. 2$_{14}$ff.; Tert. de Patientia 5: Nam statim illa (sc. Eva) semine diaboli concepta malitiae fecunditate iram filium procreavit.«

2) Vgl. Matth. 8$_{16}$; Mk. 1$_{24}$ etc.

3) Lk. 22$_{3}$.

4) Windisch, a. a. O. Kap. VII.

5) Vgl. Windisch, a. a. O.

6) Kern, Manual S. 118.

Wenn eine Beeinflussung stattgefunden hätte — so behauptet Windisch weiter — könnte man in der evangelischen Erzählung nicht die Einfachheit erwarten, die sie besitzt; denn schon im ersten Jahrhundert nach Chr. hatte die Mâra-Legende ihre groteske Form erhalten. Die evangelische Tradition kann jedoch ein feiner Takt davon abgehalten haben, bei der Entlehnung gewisser Züge auch solche herüber zu nehmen, welche für christliche Hörer weniger geeignet waren. Indes läßt sich die Sache viel einfacher erklären. Die schlagenden Übereinstimmungen, welche ich anführte: die Versuchung in der Einsamkeit durch einen persönlich erscheinenden und mit Buddha sprechenden Teufel, unter Anknüpfung an den Hunger, den ein langes Fasten verursacht hatte; die siegreiche Abweisung dieser Versuchung, worauf der Böse sich vornimmt, eine günstigere Zeit abzuwarten; das Anerbieten einer Weltherrschaft, welche den Königssohn von seinem höheren Beruf abhalten soll: das gerade sind Momente, welche in der alten, vorchristlichen Form der Mâra-Geschichte bereits vorkommen.

5. Die Seligpreisung der Mutter des Herrn.

Als Buddha von seinen Fahrten zurückkehrte, auf denen er das Elend der Welt kennen gelernt hatte, sang eine edle Jungfrau, entzückt über seine Schönheit und Majestät, ihm von dem oberen Stock ihrer Burg folgende Worte entgegen:

»Die Mutter ist fürwahr selig,
Der Vater ist fürwahr selig,
Die Gattin ist fürwahr selig
Die einen Mann wie diesen hat.«

Diese Worte stimmten Buddha nachdenklich; er sah ein, daß der wahre Segen nicht außerhalb des Nirvâna zu finden sei.

Diese Erzählung der *Nidânakathâ* enthält ein Wortspiel, das bei der Übersetzung verloren geht. Das Wort »*nibbuta*«[1], selig, bedeutet auch »erloschen«, »ergeben«, und dies führte Buddha auf den Gedanken an das Nirvâna (Pali *nibbâna*).

1) Rhys Davids, *Buddhist Birth-Stories* I, London 1880, S. 79 f. Für obige Verse benutzte ich die Übersetzung bei Kern I, S. 42; vgl. auch die Anmerk. daselbst.

Die Scene erinnert an Lk. 11 27f. Seydel[1] hat dies eine Parallele allerersten Ranges genannt, und zwar besonders deshalb, weil sich hier viele Einzelheiten finden, welche eine starke Ähnlichkeit zeigen. Wir wollen jedoch zuerst den Zusammenhang beachten, in welchem Lukas diese Huldigung einer Frau aus dem Volke mitteilt. Jesus hat über unreine Geister und ihr Treiben gesprochen (V. 14—26), und — sagt Lukas: — *ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα* sprach die Frau die bekannten Worte der Verherrlichung. Da Jesu Rede hier sehr einfach dahinfließt, so ist der plötzlich begeisterte Ausruf der Frau durch nichts veranlaßt oder gerechtfertigt. Wenn wir dann (V. 29—32) Jesus das Verlangen nach Zeichen zurückweisen hören, so wird es uns noch deutlicher, daß die Verse 27 u. 28 einen andersartigen Stoff enthalten, als die Umgebung, in welche sie Lukas versetzt hat. Die gleichlautenden Stellen in den Matthäus- und Markus-Evangelien enthalten weder in dem, was vorhergeht, noch in dem, was nachfolgt, etwas von diesem Vorfall.

Seydel hebt folgende in der buddhistischen und christlichen Erzählung übereinstimmende Einzelheiten hervor: 1) einen unerwarteten Ausruf, 2) einer Frau, 3) in Form einer Seligpreisung der Mutter des Herrn, 4) die syntaktische Eigentümlichkeit bei diesem Ausrufe ist, daß er einen Relativsatz enthält, 5) der Vorgang findet öffentlich statt, 6) der Herr beachtet den eigentlichen Zweck der Verherrlichung nicht, sondern 7) wird dadurch auf einen tieferen, religiösen Gedanken geführt, den er 8) in Spruchform vorträgt.

Diese Übereinstimmungen sind gewiß überraschend durch ihre Konkretheit und Anzahl. Die buddhistische Erzählung aber, aus einem südlichen kanonischen Werke, ist gewiß Jahrhunderte älter als das Evangelium des Lukas.

Die fünfte der von Seydel angeführten Übereinstimmungen bedeutet an und für sich wenig, weil es klar ist, daß eine solche Huldigung, wenn sie wirkungsvoll sein soll, nicht unter vier Augen ausgesprochen werden kann. Die übrigen Punkte scheinen mir jedoch so gewichtig, daß die Vermutung indischer Beeinflussung gerechtfertigt ist.

---

1) BL², S. 26 f. und Anmerk. 32 ff.

6. Das Scherflein der Witwe.

Wir pflegen stets von dem Scherflein der Witwe zu sprechen, während doch im Urtext, sowohl bei Mk. 12 41—44 als bei Lk. 21 1—4, deutlich von zwei Pfennigen gesprochen wird, λεπτὰ δύο, wobei Markus noch die Bemerkung hinzufügt, daß beide einen κοδράντης ausmachen. Schon aus unserem Sprachgebrauch folgt: der Grundgedanke, daß ein Armer, der eine Kleinigkeit von seiner geringen Habe hingibt, mehr spendet als die Reichen, welche aus ihrem Überfluß opfern, ist an sich keineswegs mit der Gabe von zwei Pfennigen verknüpft. Der Arme, der einen Pfennig opfert (wobei »ein« nicht als Zahlwort, sondern als unbestimmter Artikel aufzufassen ist) wird mehr als die reichen Geber gelobt: das ist eine Idee, welche ohne Zweifel überall in der Welt auf einer gewissen Entwicklungsstufe entstehen kann. Man kann jedoch nicht sagen, daß zu dieser allgemeinen Idee ohne weiteres auch das Moment gehört, daß der Arme eine Frau, oder gar eine Witwe sei, obschon diese Besonderheit sich leicht aus dem Bestreben erklärt, einen besonders hervortretenden Fall der Armut zu kennzeichnen. Diese ganze Erklärungsweise kann jedoch keinen Wert mehr behalten, sobald von zwei Pfennigen die Rede ist. Man würde erwarten, den ganzen Besitz der armen Frau als nur aus einem Pfennig bestehend aufgefaßt zu sehen[1]. Wenn wir nun irgendwo sonst eine ähnliche Erzählung finden, in welcher ganz derselbe Gedanke ausgesprochen und eine arme Witwe als opferwillige Geberin von gerade zwei Pfennigen genannt wird, so zieht diese nicht ohne Grund unsere Aufmerksamkeit auf sich. Diese Parallele finden wir bei Samuel Beal[2], der sie nach der

---

1) Lic. theol. Wilhelm Riedel führt dagegegen *Theolog. Literaturblatt* XXII, S. 413 die Exegese von Bengel an: »quorum unum vidua retinere potuerat«. Holtzmann, *Hand-Commentar*, 3. Aufl., S. 167, gibt dieselbe Erklärung: »Wenn der Quadrant in 2 λεπτά zerlegt wird, so soll auf diese Weise anschaulich gemacht werden, daß sie die Hälfte der Gabe hätte zurückbehalten können.« — Allein im Texte ist keine Rede von einer Zerlegung des Quadrants in 2 λεπτά; im Gegenteil bei Mk. werden die 2 λεπτά zu einem Quadrant vereinigt, und Lk. läßt den Quadrant ganz weg.

2) *Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China*, London 1882, S. 170 ff.

chinesischen Übersetzung des Açvaghosha mitteilt. Der Inhalt der Erzählung ist kurz folgender: Eine Witwe kommt in eine religiöse Versammlung, erbettelt sich da etwas Speise und sagt dankbaren Herzens: »während andere kostbare Dinge geben, kann ich, Arme, nichts geben.« Doch da fällt ihr ein, daß sie noch zwei Kupferstücke besitzt, die sie vorher auf einem Misthaufen gefunden hat. Mit Freuden opfert sie diese als Gabe für die Priesterschaft. Der Oberpriester, welcher als Arhat die Beweggründe des menschlichen Herzens durchschaut, achtet nicht auf die reichen Gaben anderer, sondern nur auf das gläubige Gemüt der armen Frau und singt zu ihrer Ehre ein Lied. Dies tut ihr wohl, und sie sieht nun selbst ein, daß ihre Tat ebenso schwer ist, als wenn ein Reicher all seine Schätze wegschenkt. Dann singt sie auch und äußert den Wunsch, daß ihre gute Tat belohnt werden möge. Ihre Bitte wird erhört, denn schon auf dem Rückweg begegnet ihr der König des Landes, welcher von dem Begräbnis seiner Frau zurückkehrt, und erhebt sie zu seiner Gemahlin.«

Açvaghosha war ein Zeitgenosse des Kanishka, dessen geistlicher Ratgeber er genannt wird. Er lebte also im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung[1]. Daß — im Fall einer Entlehnung — der evangelische Bericht schon damals nach Indien gedrungen sein sollte, wird wohl niemand zu behaupten wagen; auch ein Vorbild in der jüdischen Literatur, dem er nachgeahmt sein könnte, und das dann schon früher Indien hätte erreichen können, ist meines Wissens nicht zu finden. Daß jedoch eine indische Anekdote, welche Açvaghosha zu statten kam, mit andern oder wie andere Anekdoten sich verbreitete und in christlichen Kreisen aufgegriffen wurde, um das Lebensbild des Herrn auszustatten, ist wenigstens keine Unmöglichkeit. Denn die Idee selbst: der Wert einer Gabe wird nicht nach ihrer Größe geschätzt, sondern nach dem Opfer, das sie dem Geber auferlegt, — ist sicher nicht weniger buddhistisch als christlich. Das bezeugt das *Khadirangâra-Jâtaka,* wo wir lesen: »he who can make his heart acceptable cannot give an unacceptable gift, ... for if the heart have faith, no gift is small to Buddhas or to

1) Vgl. *SBE* vol. XLIX Introd., S. IX.

their disciples true«[1]. In Indien hat man diese Wahrheit auf allerlei Weise zu illustrieren gesucht, und Açvaghosha braucht nicht der erste gewesen zu sein, der sie in die genannte Form gegossen hat. Beal[2] teilt aus dem *Fo-shwo-A-che-sai-wang-sheu-kiueh-King* die Anekdote von einer armen alten Frau mit, welche für ihre zwei erbettelten Pfennige Öl kauft, um es zur Ehre Buddhas zu brennen, und deren Lampe dann schöneres Licht verbreitet, als die zahllosen Lampen des Königs[3]. In Fa-Hians *Foe Koue Ki* 77 kommt die Geschichte einer armen Frau vor, welche das Almosenbecken Buddhas, das reiche Leute sogar mit dem Inhalt von zehntausend Scheffeln nicht füllen können, mit einer Hand voll Blumen füllt; und Spence Hardy[4] kennt die Geschichte eines Blumenmädchens, welches in Ermangelung eines Bessern Buddha drei kleine Kuchen darbietet und zur Belohnung dafür die Frau des Königs von Kosala wird. In Açvaghosha's Anekdote scheint mir eine Parallele mit Mk. 12_{41-44} und Lk. 21_{1-4} vorzuliegen, die bisher noch nicht eingehend behandelt wurde, aber sicher Beachtung verdient.

7. Das Wandeln auf dem Meere.

Als Einleitung zu einem der oben bereits erwähnten Jâtakas kommt ein Zug vor, der an Matth. 14_{28}ff. erinnert. Die *Jâtakas* sind ursprünglich volkstümliche Erzählungen mit moralischer Tendenz, gleichen in ihrer Art den griechischen Fabeln und sind ihrer Grundlage nach älter als die buddhistische Bearbeitung[5], deren definitive Gestalt freilich erst ziemlich spät zu Stande gekommen ist; dennoch gehen wohl auch die Einleitungen, welche die Gelegenheit mitteilen, bei denen Buddha diese Erzählungen zum besten gab, in der Hauptsache gewiß in vorchristliche Zeit zurück.

Ich lasse hier die parallelen Texte folgen:

---

1) Cowell, vol. I, No. 40; vgl. vol. II, No. 180 (*Duddada-Jâtaka*).

2) a. a. O. S. 172 ff.

3) Vgl. Köppen, *Die Religion des Buddha*, Berlin 1857, I, S. 131.

4) *A Manual of Budhism*, London 1860, S. 285.

5) Kern I, S. 256. — *Sacred Books of the Buddhists*, edited by F. Max Müller, I, Preface, S. XIII ff.

Matth. 14.

28. *ἀποκριθεὶς δὲ αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπεν · κύριε, εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με ἐλθεῖν πρός σε ἐπὶ τὰ ὕδατα.*

29. *ὁ δὲ εἶπεν · ἐλθέ. καὶ καταβὰς ἀπὸ τοῦ πλοίου Πέτρος περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα καὶ ἦλθεν πρός τὸν Ἰησοῦν.*

30. *βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον ἐφοβήθη, καὶ ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι ἔκραξεν λέγων · κύριε, σῶσόν με.*

31. *εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ, καὶ λέγει αὐτῷ · ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας;*

32. *καὶ ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος.*

Sîlânisaṁsa-Jâtaka[1].

. . . a believing layman . . . *a faithful, pious soul, an elect disciple* . . . came to the bank of the river Aciravatî; as no boat could be seen at the landingstage, and our friend's mind being full of delightful thoughts of the Buddha, he *walked into the river. His feet did not sink below the water.* He got as far as midriver walking as though he were on dry land; but there *he noticed the waves.* Then *his ecstasy subsided, and his feet began to sink.* Again he strung himself up to high tension, and walked on over the water. So he arrived at Jetavana.

Rouse nennt in einer Fußnote unter seiner Jâtaka-Übersetzung die Ähnlichkeit augenfällig. Seydel hat die buddhistische Erzählung noch nicht gekannt; sein Sohn erwähnt sie gelegentlich, so auch Wenzel[2]. Ich glaube sie etwas näher betrachten zu sollen.

Wenn man diese Petrus-Legende liest, begegnet man eigentümlichen Schwierigkeiten. Als Antwort auf die ermutigenden Worte Jesu tut Petrus die in Matth. 14 28 enthaltene Bitte. Offenbar tut er dies deshalb, um das herannahende Wesen auf die Probe zu stellen und zu sehen, ob es wirklich der Herr ist[3]. Als Petrus dann auf dem Wasser zu Jesus

1) No. 190 der Sammlung, übersetzt in dem zweiten, von Rouse bearbeiteten, Teil von *The Jâtaka or Stories of the Buddha's former births. Translated from the Pali by various hands under the editorship of Prof.* E. B. Cowell.

2) *Academy*, 12. Jan. 1889, S. 27.

3) Vgl. Nösgen in *Strack und Zöcklers's Kommentar*, B, 1. Abt. S. 91: »Zur Probe, ob der Wandler Jesus sei.« Dies ist doch himmelweit verschieden vom Glauben.

kommt, erschrickt er beim Anblick des starken Windes, beginnt zu sinken und ruft Jesum um Hilfe an, der seine Hand ergreift und ihn wegen seiner Kleingläubigkeit tadelt. Dies macht uns stutzig, denn bis dahin ist von Glauben oder Unglauben nicht die Rede gewesen. Nur die eigentümliche magische Kraft des Herrn wird geschildert, welche sich auf sein Wort hin auch auf andere erstrecken kann. Der Ausruf »Du Kleingläubiger« dagegen bezieht sich auf die subjektive Gesinnung des Petrus. Genau betrachtet ist Petrus von Anfang an kleingläubig; deshalb verläßt er ja das Schiff, und doch hindert ihn dies nicht auf dem Wasser zu wandeln.

Diese Erwägungen — sowie das Fehlen dieser Petrusszene bei den andern Evangelisten — führen auf die Vermutung, daß bei Matthäus zwei Erzählungen ungleicher Tendenz einigermaßen ungeschickt verarbeitet worden sind. Die eine hatte den Zweck, die übermenschliche Wunderkraft des Herrn zu zeigen; die andere könnte zur Überschrift haben: die Glaubenskraft eines Jüngers. In dieser Vermutung wird man durch folgende Einzelheiten befestigt: *περιπατεῖν* wird V. 26, sowie in den Parallelstellen[1], welche nur Jesu Wandeln auf dem Meere erwähnen, mit *ἐπὶ* cum Genet. konstruiert, während hier dreimal (V. 25. 28. 29) *ἐπὶ* cum Accus. gebraucht wird. Ferner muß sich die Pluralform *ἀναβάντων*, V. 32, auf Jesus und Petrus beziehen, obschon das Aufhören des Windes doch offenbar nur dem Einsteigen Jesu zuzuschreiben ist; dieser ist auch mit *αὐτῷ*, V. 33, gemeint.

Vielleicht gehörte der Zug, daß der Herr auf dem Meere wandelt, ursprünglich zu der Erzählung von seiner Erscheinung nach dem Tode, welche, in der Weise wie die Mitteilung bei Joh. 21_{1-14}, wahrscheinlich einmal in dem *Petrusevangelium* gestanden hat[2]. Matthäus könnte ihn antizipiert und schon für die Zeit der irdischen Tätigkeit des Herrn verwendet haben. In jener Erzählung ist aber von einer Glaubenstat Petri nicht die Rede gewesen, denn in Joh. 21 zeigt sich keine Spur davon (nach V. 7 stürzt sich Petrus in das Meer, womit doch sicher kein Wandeln auf dem Wasser gemeint ist), ebenso wenig

1) Mk. 6_{48-49}, Joh. 6_{19};vgl. Hiob 9_8 in der LXX.

2) Vgl. van Manen, *Het Evangelie van Petrus* in der *Theol. Tijdschrift*, 1893, S. 533 ff.

in einem der andern Evangelien. Markus, der den Matthäus gekannt haben soll, hat die Petrusszene weggelassen, vielleicht weil er Jesu Wandeln auf dem Meere irgendwo sonst erwähnt gefunden hatte ohne die Episode über Petrus.

Was lehrt uns das Alte Testament über diese Vorstellung? Exod. $14_{16.\ 22}$; Jos. 3_{15-17}; II Könige $2_{8.\ 14}$; Jes. $43_{2.\ 16}$ ist nur von einem Gehen *durch* das Meer die Rede. Dabei hat man sich ohne Zweifel eine trockene Furt zu denken, durch welche man trocknen Fußes das andere Ufer erreichen konnte (vgl. Hebr. 11_{29}, I Kor. 10_{1}). Jüngeren Datums scheint die Vorstellung zu sein, über die Gewässer wie über den Erdboden zu gehen, wie sie sich Ps. 76_{20} und Hiob 9_{8} findet. Diese wenigen Beispiele beziehen sich indessen nur auf Jahve; von *Menschen* wird nirgends im Alten Testament erzählt, daß sie auf dem Wasser wandeln; ebenso wenig wie in der LXX oder sonst im Neuen Testament das Wort *περιπατεῖν* mit *ἐπί* cum Accus. konstruiert wird. Das Wandeln des Herrn auf dem Wasser — als Zeichen einer übernatürlichen Wundermacht — hat also im Alten Testament Vorbilder[1]. Die Mitteilung des Matthäus dagegen, daß Petrus kraft seines Glaubens über das Wasser geht, muß als ein Unikum betrachtet werden.

Unter Berücksichtigung der erwähnten syntaktischen Eigentümlichkeiten[2] halte ich es für wahrscheinlich, daß diese Petrus-Anekdote nicht etwa eine Erfindung des Matthäus ist, sondern ursprünglich für sich bestanden hat, und zwar etwa in folgender Weise: Ein Jünger schreitet durch die Kraft seines Glaubens ohne Schaden über das Meer hin wie über das trockene

1) In *Mahâvagga* I, 20, 16 geht Buddha auf einer trockenen, staubigen Stelle mitten im Wasser. Er befindet sich also tiefer als die Oberfläche des Wassers und muß in die Höhe steigen, um in einen Kahn zu kommen. Es ist also ein Wandeln *durch* das Wasser, nicht *auf* dem Wasser (gegen Franke, *Deutsche Literaturzeitg.* 2. Nov. 1901, Sp. 2762). *Mahâv.* VI, 28, 12—13 fliegt Buddha über den Ganges hin, ebenso *Mahâparinibbânasutta* I, 33—34. Dies gehört alles zu den übermenschlichen Eigenschaften der indischen Heiligen. Man vergleiche Hardy, *Buddha* 1903, S. 62 ff.

2) Diese können gegen W. Soltau geltend gemacht werden, der Matth. 14_{28-31} bloß für einen »Zusatz des Ergänzers« hält; vgl. *Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft*, 1900, S. 219 ff.

Land; sobald jedoch sein Glaube schwankt, so sinkt er unvermeidlich. Sehr merkwürdig ist dann die Übereinstimmung mit der vorhin angeführten buddhistischen Geschichte. Dort ist das Gehen des gläubigen Laienbruders über den Fluß viel besser motiviert, als in unserm *Matthäus-Evangelium,* wo Petrus das Schiff verläßt: es ist keine Fähre zu sehen, und er muß doch an die andere Seite, wo der Meister verweilt. In ekstatisches Sinnen über Buddha versunken, geht er, ohne es offenbar selbst zu merken, ins Wasser. Die Kraft seiner Ekstase macht, daß er wie auf dem trockenen Lande weiter geht. Erst in der Mitte des Flusses merkt er die Wellen (was mehr verständlich erscheint als *βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον*), deren Anblick ihn zaghaft macht. Seine Füße beginnen zu sinken, allein er weiß sich wieder in Ekstase zu versetzen, und kommt wohlbehalten hinüber.

Da sich in Indien zu der Glaubenskraft notwendig die Wundermacht gesellt, so erregt diese Erzählung keinerlei Befremden[1].

Mir kommt es nicht unmöglich vor, daß die besprochene Petrus-Anekdote — wenn auch natürlich indirekt — einem indischen Gedankenkreis entlehnt ist.

8. Die Samariterin.

Burnouf[2] teilt aus *Divyâvadâna,* f. 217a folgende Geschichte mit: »Un jour Ânanda le serviteur de Çâkyamuni, après avoir longtemps parcouru la campagne, rencontre une jeune fille Mâtangî, c'est-à-dire de la tribu des Tchâṇḍâlas, qui puisait de l'eau, et lui demande à boire. Mais la jeune fille craignant de le souiller de son contact, l'avertit, qu'elle est née dans la caste Mâtanga, et qu'il ne lui est pas permis d'approcher un Religieux. Ânanda lui répond alors: »Je ne te demande, ma soeur; ni ta caste, ni ta famille; je te demande seulement de l'eau, si tu peux m'en donner.«

1) Vgl. z. B. *Âkankheyya Sutta* 14 (*SBE* vol. XI, S. 214), wo gesagt wird, daß ein *Bhikkhu* oder Mönch es durch gutes Betragen so weit bringen kann, daß er imstande ist: »to walk on the water without dividing it, as if on solid ground.«

2) *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, I Paris 1844, S. 205. — *Divyâvadâna*, ed. by E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambr. 1886.

Samuel Beal[1] kennt im chinesischen *Tripiṭaka* drei Redaktionen derselben Geschichte; er glaubt, daß buddhistische Missionäre diese Erzählungen aus dem Westen nach China gebracht haben. dieser Redaktionen, unter dem Titel *Mo-Tang-Niu-King, the* Eine *Mâtangî Woman* (= low-caste woman) translated by 'An-Shai-Ko (einen Parther aus dem 2. Jahrhundert n. Ch.) hat Beal übersetzt. Der Verlauf ist ziemlich gleichlautend mit dem des *Divyâvadâna,* und beide erinnern wieder stark an Joh. 47—9. Die Fortsetzung der Geschichte weicht jedoch völlig von der in unserem *Johannesevangelium* ab: Das Mädchen verliebt sich in Ânanda — eine hoffnungslose Liebe. Allein die Zauberkünste ihrer Mutter bringen den Buddhajünger doch in ernste Gefahr, aus welcher nur die Wundermacht des Meisters ihn zu retten vermag. Da sie Ânanda noch länger mit ihrer Liebe verfolgt, verspricht Buddha selbst ihr seine Vermittelung in dieser zarten Angelegenheit, jedoch unter der Bedingung, daß sie sich erst die Haare abschneiden lasse. Sie gewinnt dafür auch ihre Mutter, kommt zu dem Meister zurück, wird durch seine Predigten bekehrt und zu dem Rang eines Arhat erhoben.

In der buddhistischen Erzählung ist die Bitte des Ânanda um Wasser und das Befremden des Mädchens darüber völlig motiviert. Die Câṇḍâlas, die niedrigste Klasse der indischen Gesellschaft, sind die Kinder eines Çûdra-Vaters und einer brahmanischen Mutter. Ihre Lage ist sehr traurig. »Es ist Verachtung, Jammer und Elend in höchster Potenz, die der stolze Brahmane über diese Elenden verhängt«[2]. Obschon Buddha kein Sozialreformator gewesen ist, der die Fesseln des Kastenzwanges zerbrochen und den Armen und Geringen ihren Platz in dem geistlichen Reiche, das er stiftete, erobert hat, so war doch in seiner Gemeinde der Unterschied der Kasten nicht zu finden[3]. In buddhistischen Kreisen ist also die Entstehung einer Erzählung, wie Ânandas Begegnung mit dem Câṇḍâla-Mädchen

---

1) *Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China*, London 1882, S. 166.

2) von Schroeder, *Indiens Literatur u. Cultur*, S. 424. Vgl. Fick, *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, 1897, S. 203 ff.

3) Oldenberg, *Buddha*, S. 171 ff. Fick a. a. O. S. 215. Vgl. *Vâseṭṭhasutta* im *Sutta-Nipâta SBE* vol. X, part II, S. 108 ff., wo Buddha lehrt, daß ein Mensch allein durch sein Werk Brahmane ist.

ohne weiteres zu verstehen, und man braucht keineswegs eine Entlehnung aus christlicher Sphäre anzunehmen, um sie zu begreifen[1].

Jetzt wollen wir untersuchen, ob sie ebenso gut in unser Evangelium paßt. Joh. 4 ist offenbar eine Aneinanderreihung verschiedener Überlieferungen. Dafür spricht der lose Zusammenhang, der sich an den wenig logischen Übergängen erkennen läßt. Die Verse 5—9, auf welche sich auch V. 27 bezieht, enthalten die Schilderung von Jesu Begegnung mit der Samariterin, die er um einen Trunk Wasser bittet. Daran schließt sich, ganz im Geiste des Johannesevangeliums[2], daß der Ausdruck »lebendiges Wasser«, den Jesus in geistigem Sinne, die Frau aber in eigentlichem Sinne auffaßt, mißverstanden wird (V. 10—15), ein Stück, das hier in der ganzen Erzählung die wichtigste Partie ist. Nun folgt ein Exkurs über ihre Familienverhältnisse und ihr Leben, der Jesu wunderbares Wissen verdeutlicht (V. 16—19), worauf V. 29 anspielt. Die Verse 20—24 handeln dann über die Anbetung zu Jerusalem und auf dem Garizim: alles in Übereinstimmung mit der Voraussetzung, daß Jesus zu einer Samariterin spricht. Ihre Bekehrung bildet den Schluß der Erzählung (V. 25f. 28f. 39. 41f.). Die übrigen Verse, welche für meinen Zweck unwichtig sind, erfordern keine nähere Besprechung.

Ein Beispiel des losen Zusammenhanges scheint mir V. 10 zu geben. Die Frau ist erstaunt, daß Jesus sich herabläßt mit ihr — einer Samariterin — zu sprechen, und sagt: Wie kannst Du *mich* um einen Trunk bitten? Nun erwartet man eine Art Versicherung, daß es für Jesum keine Scheidewand gebe, ein Gedanke, der in dem Gleichnis von dem barmherzigen Samariter seinen schönsten Ausdruck findet und zu dem Ideal einer Anbetung im Geist und in der Wahrheit (V. 24) ausgezeichnet paßt. Die Antwort lautet aber: »Wenn du wüßtest, wer ich bin, du bätest mich: Gib mir zu trinken, und ich gäbe dir lebendiges Wasser«.

Mit Recht bekämpft van Manen[3] sowohl die Ansicht, daß die Frage *δός μοι πεῖν* die Einleitung Jesu zu einem

1) Beal, a. a. O. S. 166.

2) Vgl. van Manen, *Het misverstand in het vierde Evangelie*, in der *Theol. Tijdschrift* 1891, S. 407—432.

3) a. a. O. S. 422f.

Gespräch mit der Frau sei, als auch die andere Auffasssung, daß Jesus nach der Darstellung des Evangelisten wirklich Durst gehabt habe. Ich bin der Ansicht, daß die ganze Szene, der Brunnen und was damit zusammenhängt, dem Evangelisten nur zur Einleitung dient, um seine mystischen christologischen Vorstellungen vorzutragen. Aber dann ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß ihm eine Überlieferung über Jesu Geringschätzung allgemein giltiger Vorurteile bekannt war, welche noch in Joh. 4 7—9 durchschimmert; eine Überlieferung, die er für seinen Zweck verarbeitet hat. Unsere Synoptiker kennen sie in dieser Form nicht. Sie könnte wohl aus Indien stammen, wo sie — in dem oben mitgeteilten Zusammenhang — wenigstens verständlicher ist als in unserem *Johannesevangelium*. Auch Albrecht Weber[1] findet, daß eine Legende wie die von dem Câṇḍâla-Mädchen nur in Indien einen festen Hintergrund habe.

Meyers Kommentar[2] meint, daß die Trennung zwischen Juden und Samaritern in jener Zeit schwerlich so scharf gewesen sein kann, wie Joh. 4 7—9 vermuten läßt. Der Handelsweg und der gewöhnliche Weg für Festgänger lief ja durch Samaria, obschon das Verhältnis beider Nationen sehr gespannt war[3], und obgleich die Samariter nebst den Philistern und den Bewohnern von Seir zu den verabscheuten Völkern gehörten[4]. Der Satz: »hominis Samaritani panem comedere vinumque ejus bibere nefas est[5]« stammt jedoch aus einer späteren Periode und ist auf das Zeitalter Jesu nicht anwendbar[6]. Das Verbot, nicht einmal um einen Trunk Wasser zu bitten oder ihn anzunehmen, bedeutet doch viel mehr als eine Tischgemeinschaft zu vermeiden. Ja die Jünger nehmen, wie sich aus unserer Erzählung selbst ergibt, keinen Anstand, in der Stadt Speisen zu kaufen[7].

---

1) Bei Happel in der Protest. Kirchenzeitung, No. 5 u. 6, 1884, und Weber, *Die Griechen in Indien* in den *Sitzungsberichten der kgl. Preußischen Akademie der Wissensch.* 1890, S. 928, Anmerk. 4.

2) *Kommentar über das Neue Testament*, II^8, S. 164.

3) Vgl. A. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1. Teil, Heidelb. 1868, S. 13—24.

4) Jesus Sirach, 50 25—26; vgl. Lk. 9 53.

5) *Raschi ad Sota*, ed. Wagenseil, Altdorf 1674, p. 515.

6) Dies ist auch die Ansicht von de Wette, *Kurzgefaßtes Exegetisches Handbuch*, Bd. I, T. 3^4, S. 75.

7) Vgl. Höltzmann, *Hand-Commentar* IV, 1^2, S. 6, wo wir u. a.

Indessen gebe ich gerne zu, daß auch die Phantasie des vierten Evangelisten oder vielleicht besser seiner Quelle im Stande gewesen sein kann, diesen Gedanken selbst so auszuspinnen. Allein wo er 4_{31-33} über die geistige Speisung durch Jesus handeln will, knüpft er einfach an die Frage des Jüngers: *ῥαββεί, φάγε* — an. Das ist ein viel weniger gesuchter Anlaß für das Zeugnis Jesu über sich selbst als die Episode an der Quelle, von welcher man eher vermuten sollte, daß sie ursprünglich gesondert bestand.

9. Der Weltbrand.

Merkwürdig sind die übereinstimmenden Züge, mit denen ein christlicher und ein buddhistischer Schriftsteller ein Bild von dem Ende der Welt zeichnet. Die hier in Betracht kommenden Stellen finden sich im zweiten Brief Petri und in der *Nidânakathâ*[1]. Zur bequemen Übersicht lasse ich hier beide nebeneinander folgen:

II Petrus.

3_{8}: *ἀγαπητοί* . . . . .

3_{10a}: *ἥξει δὲ ἡ μέρα κυρίου ὡς κλέπτης.*

3_{10c}: *στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται.*

3_{10b}: *ἐν ᾗ* (sc. *ἡμέρᾳ*) *οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται.*

3_{11}: *Τούτων οὕτως πάντων λυομένων ποταποὺς*

Nidânakathâ (Rhys Davids, S. 58). »*Friends,* one hundred thousand years from now there will be *a new dispensation;* this system of worlds will be destroyed; even the mighty ocean will dry up[2]; this great *earth,* with Sineru the monarch of mountains, *will be burned up and destroyed;* and the whole world, up to *the realms of the immaterial angels, will pass away. Therefore,* o friends,

---

lesen: »Auch die rabbinischen Bestimmungen hinsichtlich des Verkehrs mit den Kuthäern gehen keineswegs durchweg im Tone der strengeren Observanz«.

1) Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, vol. I, Lond. 1880, S. 58.

2) Vgl. Offenbar. Joh. 21_{1}: *ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.* Vgl. Ephr. Syr., *Sermo de fine extremo*, Lamy III, 187: »das Meer wird vertrocknen«. Siehe ferner W. Bousset, *Der Antichrist* S. 159 ff.

δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις.

do mercy, live in kindness, and sympathy, and peace, cherish your mothers, support your fathers, honour the elders in your tribes«. This is called the proclamation of a new age.

Bemerkenswert sind besonders folgende Übereinstimmungen: derselbe Anfang (*ἀγαπητοί* II Petr. 3 1. 8; friends), die Erwartung einer Neugestaltung der Dinge, die eintreten wird, sobald der jetzige Himmel nicht mehr besteht und die Erde durch Verbrennung zerstört worden ist, wobei beiderseits der Gedanke an diesen Weltuntergang als Motiv für ein gottesfürchtiges Leben verwendet wird. Aber gerade diese Anschauung in beiden Texten gibt zu denken: Der Zusammenhang zwischen dem Weltuntergang in der Zukunft und der Forderung eines tadellosen Lebenswandels in der Gegenwart kommt mir etwas lose vor. Begreiflicher ist, daß die Erwartung einer neuen Schöpfung, II Petr. 3 13, zum Motiv für das V. 14 empfohlene sittliche Leben dienen muß. Vielleicht sind die Verse 12—14 aus einer Umarbeitung zu erklären. Denn V. 14 und V. 11 sind Doubletten; V. 13 ist Reminiszenz aus Jes. 65 17 und 66 22; V. 12b ist aus Jes. 34 4 zu erklären. Während V. 10—11 über den Tag Gottes sprechen, an dem alles vernichtet wird, lenken V. 12—14 den Blick mehr auf die Zeit des Heiles nachher, die schon jetzt zur Bekehrung antreiben soll. Wenn V. 10 gesagt wird, daß *οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται,* so darf man doch die Erwartung V. 12: *οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσόμενοι τήκεται* zum mindesten befremdlich nennen. Doch wie dem auch sei: wegen der konkreten Einzelheiten, welche ich hervorhob (man beachte besonders die Übereinstimmung in der Ausdrucksweise: *καυσούμενοι λυθήσεται* und »will be burned up and destroyed«), halte ich diese neu gefundene Parallele für sehr wichtig.

Von solchen Parallelen, die manche Gelehrte schlagend nennen, an denen ich jedoch manches auszusetzen habe, führe ich jetzt noch folgende an:

10. Die Verkündigung Mariä.

Die Verkündigung der Geburt Jesu an Maria, Lk. 1 29—33, zeigt beim ersten Blick einige Ähnlichkeit mit einer Stelle im *Rgya t'cher rolpa,* der tibetischen Redaktion des *Lalita-Vistara,* welche Foucaux ins Französische übersetzte. Brahmanen legen da einen Traum Mâyâs, der Mutter Buddhas, aus und prophezeien ihr die Geburt eines Wunderkindes. Seydel[1] hielt die Übereinstimmung für schlagend und ließ deshalb beide Texte zur Vergleichung neben einander abdrucken. Die Ähnlichkeit bezieht sich jedoch nur auf die Verkündigung des frohen Ereignisses der Geburt eines zukünftigen Königs. Diese brauchte Lukas nicht aus Indien zu entlehnen, denn bereits das Alte Testament kennt Beispiele der Art in der Geschichte Isaaks (Gen. 17 15ff.) und Simsons (Jud. 13 2ff.). Die Darstellung des Lukas ist überdies eigentümlich jüdisch. Die einzige konkrete Einzelheit, welche den Gedanken an eine Entlehnung erwecken könnte, ist eine Bemerkung, welche Foucaux in seiner Lalita-Vistara-Übersetzung nach dem Sanskrittexte folgendermaßen wiedergibt: »Il n'y a pas là de la malheur pour la famille«[2], und welche als Parallele der bei Lukas vorkommenden Worte: »*μὴ φοβοῦ* gelten kann. Einer solchen Übereinstimmung wage ich keine Bedeutung beizumessen.

11. Die Erwählung der Jünger.

Pfleiderer[3] hielt die Erzählung von der Erwählung der Jünger im Buddhismus für eine treffende Parallele zu der entsprechenden Geschichte bei Joh. 1 35—45[4]. Es ist allerdings eigentümlich, daß die erste Tat Buddhas, wie die erste Tat Christi bei Johannes, darin besteht, daß er sich Jünger erwählt, ferner, daß die von Buddha bekehrten Jünger bisher Schüler von Rudraka gewesen sein sollen, einem Manne, dem Buddha sich angeschlossen, nachdem er seine Vaterstadt verlassen hatte, bei dem er jedoch keine Befriedigung seines

1) EJ, S. 108 f. 2) Ch. 6, S. 57.
3) *Prot. Kirchenzeitung für das evangel. Deutschland* 1882, No. 46.
4) Seydel, EJ, S. 169; BL², S. 7, Anmerk. 10.

Herzens gefunden hatte. Bei Johannes heißen zwei Jünger, die jetzt zu Jesus übertreten, Schüler Johannes des Täufers; und der Zusammenhang der Geschichte läßt wohl zu, in allen fünf ehemalige Johannesschüler zu vermuten. Die Zahl 5, welche auch einen übereinstimmenden Punkt zwischen der buddhistischen und christlichen Jüngerwahl bildet, scheint auf den ersten Blick wichtiger, als sie bei näherer Betrachtung wirklich ist. Es ist sicher kein günstiges Zeichen für die Abhängigkeitshypothese, daß bei Johannes die Zahl 5 entsteht aus $2 + (3 \times 1)$, während in den buddhistischen Texten von einem kleinen Kreis von fünf zusammengehörigen Personen die Rede ist, denen die gute Sache zusammen vorgetragen wird, deren Bekehrung jedoch an fünf aufeinanderfolgenden Tagen stattfindet[1].

Das Resultat also ist: Die Ähnlichkeit der beiden Darstellungen ist viel zu gering, als daß man auch nur eine ganz entfernte gegenseitige Beziehung annehmen könnte.

12. Nathanael.

Seydels Vermutung zur Erklärung der rätselhaften Geschichte von Nathanael, Joh. 1 44—52, kommt mir sehr gewagt vor. Indem er Jesu Worte V. 48 *ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν* in *ὢν ὑ. τ. σ.* verändert, glaubt er diesen Baum mit dem buddhistischen Bodhi-Baum identifizieren zu dürfen und diese Episode aus Jesu Leben mit Indien in Verbindung bringen zu können. Für diese Änderung des Textes besteht aber kein Grund.

Die Erzählung bleibt jedoch dunkel. Der Ausdruck *ὑπὸ τὴν συκῆν* ist auffällig, weil sonst nirgends *ἡ συκῆ* — offenbar ein bekannter Feigenbaum — erwähnt wird. Thoma[3] sah in diesem Ausdruck eine charakteristische Bezeichnung des Israeliten, welcher »unter seinem Feigenbaum und Weinstock wohnt«. Von einem Weinstock ist jedoch in unserer Erzählung nicht die Rede, und der Hinweis auf IV Esra 14 hat keine Beweiskraft, weil der Prophet dort nicht unter *der*, sondern unter *einer* Eiche sitzt. Seydels Vermutung, daß wir es hier mit einer »ficus religiosa« zu tun haben, hat also wohl einige Wahrscheinlichkeit.

---

1) Kern I, S. 84. 2) EJ, S. 169 f.

3) *Die Genesis des Johannes-Evangeliums*, Berlin 1882, S. 410 Anmerk.

Allein daraus kann man doch nicht sofort auf indischen Einfluß schließen. Mehr Bedeutung könnte man vielleicht der Tatsache beilegen, daß der Buddha in der 26. Rede des *Majjhimanikâya* (übersetzt von Neumann, Bd. I, Leipz. 1895, S. 271) erzählt, er habe, nachdem ihn Brahmâ zum Predigen aufgefordert hatte, »mit seinem himmlischen Auge, dem geklärten, überirdischen, den Aufenthalt der fünf verbündeten Mönche bei Benares, im Gehölze des Sehersteins«, gesehen.

13. Der verlorene Sohn.

Das Gleichnis von dem verlorenen Sohne findet sich im 4. Kapitel des *Saddharma Puṇḍarîka*[1]. Foucaux sprach von »l'enfant égaré«. Der Inhalt ist kurz folgender: Ein junger Mann wird von törichten Menschen verführt, das väterliche Haus zu verlassen, und zieht in ein fernes Land. Unterdessen wird der Vater reich, läßt sich in einer fremden Stadt nieder und stellt überall Nachforschungen nach seinem Sohne an, dessen Verlust er bedauert. Dieser zieht von Stadt zu Stadt, arm und elend, Speise und Kleidung suchend. Bald bekommt er etwas bei dieser Bettelei, bald nichts. Der törichte Jüngling wird während dieses Umherirrens mager und sein Körper bedeckt sich mit bösen Geschwüren. So kommt er auch zufällig an den Wohnort seines Vaters, aber betroffen durch den Reichtum, den er hier sieht, macht er sich ängstlich auf die Flucht. Der Reiche hat ihn jedoch sofort erkannt und sendet hoch erfreut Boten aus, welche ihn aufgreifen sollen; er selbst denkt freilich bei sich: Dieser unwissende und törichte Mann ist niedrigen Standes und wird meine Herrlichkeit nicht erkennen noch glauben, daß ich sein Vater bin. Er läßt daher den Armen gegen guten Lohn den Misthaufen reinigen und gibt ihm eine Hütte neben seinem Haus zur Wohnung. Durch Tadel und Ermunterung bringt er den Bettler, den er veranlaßt, ihn als Vater zu betrachten, so weit, daß dieser sich hier heimisch fühlt. Nach 20 Jahren wird der reiche Mann krank; er überträgt provisorisch dem Knecht die Verwaltung seiner Besitzungen. Es zeigt sich nun, daß dieser völlig im Stande

1) Übersetzt von Kern, *SBE* vol. XXI.

ist, alles zu verwalten. Als der Vater sein Ende herannahen fühlt, ruft er seine Freunde und Verwandten zusammen und sagt: »Ich werde diesem Manne mein ganzes Besitztum geben. Er ist mein Sohn, den ich vor langer Zeit verloren habe. Es sind bereits 50 Jahre her, daß er verschwunden ist und ich ihn suchend an diesen Ort gekommen bin. Er ist Besitzer meines ganzen Vermögens«. Der Arme ist starr vor Staunen; er erinnert sich seiner frühern Armut, seines geringen Standes und bei dem Empfang all dieser Reichtümer denkt er: »Jetzt bin ich ein glücklicher Mensch.«

Auf das Gleichnis folgt die Erklärung: Buddha ist der Vater, die Anhänger des Hînayâna der Sohn. Buddha hat sich ihrer niederen Entwicklungsstufe akkommodiert. Er gab ihnen leichte Gebote und ließ sie niedrige Arbeit verrichten (Hînayâna). Schließlich wurden sie für das Erbteil der höchsten Weisheit (Mahâyâna) befähigt.

Es fragt sich aber, ob diese dogmatische Erklärung des Gleichnisses seinem ursprünglichen Sinn entspricht. Jedenfalls drückt sie die Wahrheit aus, daß der Mensch mit niedrigen Neigungen nicht sofort an geistigen Dingen Gefallen findet und erst allmählich durch Heimsuchung und Leiden dazu erzogen werden muß. Die Weisheit des Vaters und seine pädagogische Einsicht ist dabei ein Hauptmoment.

Ganz anders verhält es sich mit Lk. 15 11—32. Da fällt der Nachdruck auf die Barmherzigkeit und Versöhnlichkeit des Vaters; da kann auch der andere Sohn nicht entbehrt werden (mit Rücksicht auf V. 10), weil er der Typus der neunundneunzig Gerechten ist.

Dennoch ist es nicht unmöglich, daß ein indischer Stoff im Evangelium selbständig verarbeitet und zur Illustration einer echt christlichen Idee verwendet worden ist. Dieselbe Anekdote würde dann von dem Mahâyâna-Buddhismus auf seine Weise bei der Verkündigung seines Evangeliums benutzt worden sein. Indessen die vorausgesetzte ursprüngliche Anekdote hat sich nirgends sonst gefunden. — Allerdings hat die Geschichte von Ahikar (ed. F. C. Conybeare etc., London 1898) Züge, welche an unser Gleichnis erinnern. Nadan sagt zu seinem Oheim: »Sprich nicht mehr mit mir, mein Herr, sondern erbarme dich meiner! Menschen sündigen gegen Gott und es wird ihnen

vergeben. Ich will deine Pferde pflegen und deine Schweine hüten (S. 22). Ich habe gesündigt, Vater, ich habe gesündigt gegen dich (S. 59); handle mit mir nach deiner Barmherzigkeit« (S. 83). Ebenso wie das Buch Tobias, das die Ahikarerzählung voraussetzt, scheint diese Geschichte ursprünglich in hebräischer oder aramäischer Sprache verfaßt gewesen zu sein[1].

14. Der Blindgeborene.

Die Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen in Joh. 9 ist etwas verwirrt. Es scheint, daß hier zwei Darstellungen zusammengeflossen sind. In den Versen 1—3 wird darüber gesprochen, ob zwischen Sünde und Krankheit ein Zusammenhang bestehe oder nicht. Dann folgt V. 4—5 ein Exkurs über die Aufgabe Christi, worin die Worte: »*ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς ἕως ἡμέρα ἐστίν* bereits auf ein neues Moment hinzudeuten scheinen, welches eigentlich erst V. 13 ff. näher erörtert wird: die Heilung am Sabbath. Christus muß *immer* die Dinge seines Vaters tun und schiebt diese nicht auf, weil zufällig ein Ruhetag ist. Heilung eines Blindgeborenen und Heilung am Sabbat scheinen die zwei Motive zu sein, welche die Grundlage von Joh. 9 bilden. Nur ersteres, und speziell Joh. 9 2, beschäftigt uns hier.

In EJ hält Seydel (S. 297) die Frage der Jünger Jesu in Bezug auf den Blindgeborenen: *ῥαββεί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ*, für einen der schlagendsten Beweise von buddhistischem Einfluß auf die Evangelien. Er verweist (S. 232 f.) auf ein Gleichnis im *Saddharma-Puṇḍarîka-Sûtra*[2], gesteht jedoch selbst, daß die Übereinstimmung nur in dem Gedanken besteht: diese Krankheit ist die Folge des Bösen, das in einem früheren Leben verübt worden ist. Anfangs hat Otto Pfleiderer[3] dieses für eines der kräftigsten Argumente der Ansicht Seydels gehalten[4]. Ebenso fand Julius

1) Vgl. Halévy, *Tobie et Akhiakar* in der *Revue sémitique* XIII, S. 23—77.

2) *SBE* vol. XXI, translation by H. Kern, Oxford 1884, S. 129 ff.

3) In der *Prot. Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland*, No. 46, 1882.

4) Jetzt mißt dieser Gelehrte ihm keine Bedeutung bei. Vgl. *Das Urchristentum*[2] Berlin 1902, II, 367 f.

Happel diesen Punkt sehr wichtig[1]. Auch uns erscheint obige Frage schwer verständlich, wenn wir nicht den Glauben an die Präexistenz der Seele bei den Fragestellern annehmen. Die Jünger sind nach dem Wortlaut unseres Textes darüber unklar, was die Ursache ist, warum jener blind zur Welt gekommen ist. Annahme physischer Prädisposition scheint dem Gedankenkreise jener Zeit fern gelegen zu haben. Die Frage ist nur: Ist es die sittliche Schuld der Eltern oder der Person selbst, welche ihm dieses Gebrechen zugefügt hat? Erstere Idee macht dem Exegeten keine Schwierigkeit: Es ist die hergebrachte Auffassung des jüdischen Gesetzes. Jahve sagt, Ex. 20_{5^b}: »Ich werde die Schuld der Väter an den Kindern heimsuchen bis ins dritte und vierte Glied derer, die mich hassen«; vgl. Ex. 34_7, Num. 14_{18} und sonst. Ezechiel hat diese Auffassung bestritten und persönliche Verantwortlichkeit gepredigt. Eine Verschiedenheit der Ansicht darüber ist also in Palästina auch in Jesu Tagen noch recht wohl denkbar. Allein im vorliegenden Falle gab es überhaupt keine Zeit, wo der Schwergetroffene hätte sündigen können, denn er war von Geburt an blind (V. 1). Die eventuelle sittliche Schuld, welche sein Leiden verursacht haben könnte, müßte also in einer Vorexistenz gesucht werden.

V. 34b sagen die Pharisäer zu dem Geheilten: »Du bist ganz in Sünden geboren«. Diese Ansicht ist sicher jüdisch, vgl. Ps. 51_7: »Sieh, ich bin aus sündigem Samen gezeuget und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen«. Nach der neuen Leidener Bibelübersetzung[2] bedeutet dies nicht: »ich bin von unreiner Herkunft« sondern: »ich bin sündhaft von Geburt an.« (Vgl. ferner Ps. 58_4; Jes. 48_3). Allein auch bei dieser Auffassung kann schwerlich von einer Schuld die Rede sein, die man vor der Geburt in utero matris auf sich geladen hat, und dann büßen muß; und doch könnte, ohne die Voraussetzung des Glaubens an eine Präexistenz der Seele, nur *dies* der Sinn von Joh. 9_2 sein[3].

---

1) Die *Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien*, in der Prot. Kirchenzeitung, No. 5 und 6, 1884.

2) *Het Oude Testament opnieuw vertaald*, voor de pers bewerkt door Dr. H. Oort.

3) Kuenen, *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, Leiden 1882, S. 284.

Sind wir aber wohl berechtigt, mit Seydel anzunehmen, daß die Vorstellung von einer Präexistenz der Seelen dem Judentum so fern lag, daß sie in unserem Texte notwendigerweise aus Indien entlehnt sein müßte? Ich glaube nicht. Die Schrift *Sapientia Salomonis* ± 100 vor Chr. entstanden, legt 8_{20} Salomo die Worte in den Mund: »Da ich von guter Natur war, war ich auch in einen unbefleckten Leib gekommen«[1]. Dies weist auf den Glauben an die Präexistenz der Seele bei den Alexandrinern hin. Philo glaubt, daß die Seele bei ihrem Eintritt in den Körper ihr Vaterland mit einem fremden Ort vertausche; nach dem Tode trenne sie sich vom Körper und kehre, wenn sie gut gelebt habe, in ihr Vaterland zurück[2]. Ohne Zweifel sind solche Vorstellungen unter dem Einfluß der platonischen Seelenlehre entstanden, besonders diejenige, welche in der Palinodie des Phädrus nnd in der Vision von Er in der Republik gepredigt wird[3].

In diesem Gedankenzusammenhang ist die Frage der Jünger ganz motiviert. Zum richtigen Verständnis von Joh. 9_2 — ebenso als von Joh. 8_{56}ff., Jesu Präexistenz, die im Lichte des Alexandrinismus kein Befremden erregt[4] — ist es deshalb entschieden unnötig, direkten Einfluß indischer Vorstellungen anzunehmen. Natürlich soll damit keineswegs die Möglichkeit geleugnet werden, daß, in viel früherer Zeit, Indien z. B. auf die Lehre von der Seelenwanderung[5] bei Pythagoras eingewirkt habe, und daß diese Einwirkung sich über Plato und

1) Vgl. 12_{10}, wo von angeborener Schlechtigkeit gesprochen wird. Man sehe auch C. L. W. Grimm, *Commentar über das Buch der Weisheit*, Leipz. 1837, S. 223 ff. Ferdinand Weber, *Jüdische Theologie*, 2. Aufl., Leipz. 1897, S. 225 ff.

2) Philo, *de gigant.* 7; *leg. alleg.* I, 12.

3) Vgl. Erwin Rohde, *Psyche*, 2. Aufl., II, S. 263 ff. — A. Dieterich, *Nekyia*, Leipz. 1893, S. 113 ff. — Plato, *Phädrus* S. 246 ff. — *Civitas*, S. 614 B.

4) Von dem alten Gnostiker Karpokrates, einem geborenen Alexandriner, kennen wir unter anderem die Lehre, daß in Jesu starker und reiner Seele die Erinnerung an das, was sie in ihrer Präexistenz bei Gott gesehen hatte, lebendig gewesen sei. — Vgl. Harnack, *Dogmengeschichte* I², S. 710 ff. über die Präexistenz.

5) Leopold von Schroeder, *Pythagoras und die Inder*. Leipz. 1884.

den Alexandrinismus in neutestamentlichen Vorstellungen habe geltend machen können.

Wie man diese Stelle jemals zu den Parallelen ersten Ranges zählen konnte[1], verstehe ich nicht. Denn die Parallele in dem *Saddharma-Puṇḍarîka-Sûtra* erwähnt nur die Heilung eines Blindgeborenen, dessen Leiden der Arzt einer Sünde in einer früheren Existenz zuschreibt. Schließlich wird der Patient auch der geistigen Blindheit überführt.

15. Die Verklärung auf dem Berge.

In der Erzählung von Jesu Verklärung kann ein Zug wie Jesu Ermahnung an seine Jünger (Matth. 17 9) vor seiner Auferstehung, das Gesicht niemand zu erzählen, zum Beweise dienen, daß diese Tatsache ursprünglich in die Periode *nach* der Auferstehung gehörte. Bei der späteren Abfassung der Evangelien hat man sie antizipiert und, ebenso wie vieles andere, in die frühere Lebensperiode des Heilandes verlegt[2]. Die Übereinstimmung zwischen der Erzählung von der Verklärung und den Berichten von der Erscheinung des Auferstandenen ist merkwürdig: Beide Vorgänge finden auf einem Berge statt (Lk. 9 28, sogar *τὸ ὄρος* = Matth. 28 16), in Galiläa (wenigstens zwischen Caesarea Philippi und Kapernaum, vgl. Matth. 16 13 und 17 22. 24 mit Matth. 28 10. 16—20; Mk. 16 17), der Herr erscheint in veränderter Gestalt (vgl. Mk. 16 12), die Jünger fürchten sich (Matth. 17 6; Mk. 9 6; Lk. 9 34; vgl. die Angst der Frauen Matth. 28 9—10; der Jünger Lk. 24 37). Die glänzende Gestalt des Herrn hat Ähnlichkeit mit der, in der er Paulus erschienen ist (Apostelg. 9 3. 22 6. 26 13), wobei *φῶς* und *ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς* an Matth. 17 12 erinnern.

Das Vorbild dieses Verklärungsberichtes war im Alten Testament gegeben. Wie die Haut von Mosis Gesicht nach seinem Gespräch mit Jahve auf dem Sinai geglänzt hatte (Ex. 34 29ff.), so wurde in der Erinnerung der Verehrer Jesu ihr Herr von einem blendenden Lichte umstrahlt, als Gott selbst

1) Seydel, BL², S. 90.
2) Vgl. meine Darlegung in der *Theol. Tijdschr.* 1902, S. 476.

ihn in Gegenwart der Jünger und der Hauptvertreter der religiösen Vergangenheit Israels als seinen Sohn anerkannte.

Im Leben Buddhas kommt auch eine Verklärung vor. Schon das *Mahâ-Parinibbâna-Sutta*[1] — eine Beschreibung vom Tode des Herrn, die zur ältesten Literatur des südlichen Buddhismus gehört — teilt IV, 47—51 mit, daß Ânanda dem Buddha ein paar Kleidungsstücke von Goldstoff anzog, welche auf dessen Körper ihren Glanz verloren. Als der Schüler sein Erstaunen darüber äußerte, lehrte ihn der Meister, daß die Hautfarbe Buddhas bei zwei Anlässen außerordentlich leuchtend und glänzend werde, nämlich in der Nacht, da er die höchste Weisheit erlange, und in der, da er aus dem Leben scheide, also am Anfang und Ende seiner Tätigkeit. Rhys Davids, der Übersetzer des Sûtra macht darauf aufmerksam, daß wir hier den Anfang der Legende vor uns haben, welche später zu der Erzählung von einer Verklärung anwachsen sollte, z. B. im *Mâlâlaṅkâravatthu*. Auch da nennt Buddha das Licht, welches von seinem weißen, glänzenden, schönen Körper ausstrahlte, ein Vorzeichen seines nahenden Hinscheidens. — Nun ist es merkwürdig, daß die Erzählung von der Verherrlichung Jesu bei allen Synoptikern kurz auf die Ankündigung seines bevorstehenden Todes folgt, und wie ich vorhin darlegte, eigentlich in die Zeit nach seiner Auferstehung, also kurz vor seine Himmelfahrt gehört, und daß auch die Taufe, die in Jesu Leben als Gegenstück zur buddhistischen Erleuchtung (*Bodhi*) gelten darf, durch die Stimme aus dem Himmel zu einer Verklärung wird. Die Worte, die bei der Taufe und bei der Verherrlichung vernommen wurden, sind fast gleich; und die Darstellung von der Taufe, wie sie das *Hebräerevangelium* und das *Ebionitische Evangelium* geben, sprechen von Feuer und Licht bei der Taufe[2]. Das älteste Evangelium enthielt vermutlich keine Erzählung von der Taufe, dagegen wohl die Geschichte von der Verklärung des Herrn nach seinem Tode. Die palästinensische Tradition kannte jedoch eine Taufe des Herrn und schilderte sie in Zügen, welche der Verklärung entlehnt wurden. Letztere

1) Übersetzt von Rhys Davids, *SBE* vol. XI.

2) S. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Lipsiae 1866, fasc. IV, S. 15. 21. 33. 36; Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, Bonn 1889, S. 60 ff.

hat jedoch mit dem buddhistischen Bericht sehr geringe Ähnlichkeit: sie beschränkt sich auf die leuchtende Gestalt des Herrn kurz vor seinem Hinscheiden. Während das glänzende Gewand Buddhas dazu dient, dessen eigenen Glanz noch kräftiger hervortreten zu lassen, scheint in der christlichen Geschichte die Herrlichkeit Jesu sich auch seinen Kleidern mitzuteilen.

Noch weniger ist das Streben gerechtfertigt, zwischen der christlichen und der Kṛishṇa-Verklärung einen Zusammenhang herzustellen, wie Lorinser[1] versucht. Arjuna, ein Held der indischen Heldensage, hat Kṛishṇa zum Wagenlenker. Letzterer gibt in 18 Gesängen seine ganze Welt- und Lebensanschauung zum besten (die *Bhagavad-Gîtâ*). Im Laufe dieses Gespräches äußert Arjuna den Wunsch, den Gott in dessen wahrer Gestalt zu sehen. Kṛishṇa gibt ihm dann ein göttliches Auge, worauf Arjuna bebend und erstaunt die Herrlichkeit mitteilt, welche er an Kṛishṇa sieht, Bh. G. XI, 15 ff. In dieser Beschreibung findet sich, abgesehen von dem leicht verständlichen Vorgang, daß ein Gott während seiner Offenbarung wie Feuer glänzt, nichts, was auch nur im entferntesten unserer christlichen Erzählung von der Verklärung ähnlich sähe. Ebenso wenig finden wir etwas derartiges in den Lobesworten, welche Arjuna X, 12—14 an Kṛishṇa richtet, oder in der Bitte um Vergebung, welche seine frühere zu große Vertraulichkeit mit dem Gott ihm auf die Lippen legt, XI, 41—42.

B. Übereinstimmende Züge in apokryphen Schriften.

16. Jesus glänzend in dem Schosse der Mutter.

Während nach dem *Protevangelium Jacobi*, c. XIX[2], erst nach Jesu Geburt ein herrliches Licht erglänzt, finden wir bei *Pseudo-Matthäus*, c. XIII[3], die Vorstellung, daß Jesus schon einen Glanz ausgestrahlt habe, als er noch im Schoße seiner Mutter weilte. Als Maria einst in eine unterirdische, stockfinstere

1) *Die Bhagavad Gîtâ übersetzt und erläutert*, Breslau 1869.
2) Tisch.², S. 36. 3) a. a. O. S. 77.

Höhle[1] trat, da fing diese an »splendorem habere, et quasi sol ibi esset, ita tota fulgorem lucis ostendere; et quasi esset ibi hora diei sexta, ita speluncam lux diei illustravit; nec in die nec in nocte lux ibi divina defuit, quamdiu ibi Maria fuit«.

Dieser Bericht erinnert an indische Vorstellungen, wie wir sie im 7. Kapitel des *Lalita-Vistara* und in der siamesischen, von Alabaster[2] übersetzten Lebensbeschreibung finden, beide den noch ungeborenen Buddha betreffend. Aber nach dem *Bhâgavata-Purâṇa*[3] und dem *Vishṇu-Purâṇa*[4] ist auch die von Kṛishṇa schwangere Devakî leuchtend. Die Mitteilung: »nulla pollutio sanguinis facta est in nascente, nullus dolor in parturiente« in demselben Kapitel des Pseudo-Matthäus stimmt auffallend zu der 14. Rede des *Dîgha-Nikâya:* der *Bodhisattva* im Leibe der Mutter wird da einem Edelsteine verglichen, der in ein seidenes Tuch eingehüllt ist; er befleckt nicht und wird nicht befleckt. Beide sind rein[5].

17. Zeichen bei Jesu Geburt.

Zweiunddreißig Zeichen kündigten die Geburt Buddhas an. Sehr bemerkenswert sind darunter die Fälle des plötzlichen Stillstandes, welche sich überall in der Natur und dem menschlichen Leben offenbaren: Blumen entfalten halbwegs ihre Kelche und blühen doch nicht; himmlische Jungfrauen erscheinen unbeweglich in der Luft; die Winde haben sich gelegt; die Flüsse strömen nicht; alle Himmelskörper befinden sich in einem Zustand der Ruhe; auch alle Beschäftigung der Menschen steht still.

1) Daß Jesus in einer Höhle geboren sei, findet man auch bei: Justinus Martyr, *Apologia* I, 34; id. *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, b. 78; Eusebius, *De Vita Constantini* III, 43; *Protevangelium Jacobi*, c. XVIII; *Evang. Infantiae Arabicum*, c. II ff.; *Historia Josephi*, c. VII. Über Mithras Geburt in einer Höhle, vgl. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Brux. 1902, S. 109 f.

2) H. Alabaster, *The Wheel of the Law*, Lond. 1871, p. 100.

3) In der von Hauvette-Besnault besorgten Fortsetzung zu Burnoufs Übersetzung, *Bh. P.* livre X ième, Ch. II, 19—20.

4) Transl. by Wilson, Lond. 1840, Ch. II, p. 500: »No person could bear to gaze upon Devakî from the light that invested her; and those who contemplated her radiance felt their minds disturbed.«

5) Vol. II, S. 18 der siam. Ausgabe; vgl. K. E. Neumann, *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos*, Berlin 1899, *Pajâpatî*, 162.

Eine merkwürdige Übereinstimmung mit dieser Beschreibung aus dem *Lalita-Vistara*[1] zeigt die Erzählung von dem, was Joseph vor Jesu Geburt in der Natur geschehen sah, wie das *Protevangelium Jacobi*[2] berichtet. Alles war damals in einem Ruhezustande, und doch schien alles sich noch bewegen zu wollen; es war, als ob eine geheimnisvolle Macht das ganze Universum plötzlich in Fesseln gelegt habe.

Als Probe dieser Übereinstimmung folge aus dem *Protevang. Jac.*, c. XVIII. *Lalita-Vistara,* ch. VII, S. 74.

καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν ἀέρα, καὶ εἶδον τὸν ἀέρα ἔκθαμβον· καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν πόλον τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἶδον αὐτὸν ἑστῶτα.

La lune, le soleil, les chars célestes, les planètes, la foule des étoiles restaient sans mouvement.

Solche übereinstimmenden Berichte über Naturerscheinungen beweisen jedoch an und für sich noch nicht viel. Auffälliger dagegen sind die in beiden Erzählungen vorkommenden und doch viel weniger naheliegenden Widersprüche, welche im *Protevangelium Jacobi* am ausführlichsten behandelt werden. Joseph selbst ging herum, und ging nicht herum. Er sah, daß Arbeiter bei einer Schüssel saßen: diejenigen, welche kauten, kauten nicht; welche etwas herausholten, holten nichts heraus; welche Speise in den Mund führten, führten sie nicht in den Mund; aber alle sahen aufwärts. Weitergetriebene Schafe standen still; der Hirt wollte sie mit seinem Stabe schlagen, aber seine aufgehobene Hand blieb in der Luft stehen. Die Böcke streckten ihr Maul bis ans Wasser, aber tranken doch nicht: Alles stand in seinem Laufe still. In einer lateinischen Übersetzung[3] dieser Schrift lesen wir noch einen Fall mehr dieser Art: »et volatilia in medio cursu cessantia«.

Gleicht dies nicht alles einer weiteren Ausführung derselben Idee, welche den Worten des *Lalita-Vistara* a. a. O. zu Grunde liegt: »Toutes les fleurs, entr'ouvrant leurs calices, ne s'épanouissaient pas. Dans les étangs, les lotus . . . . entr'ouvrant leur boutons, ne fleurissaient pas. De jeunes arbres . . . . . entr'ouvant leur boutons, ne fleurissaient pas . . . . Tous les

1) Trad. p. Foucaux, Ch. VII, S. 73 f.

2) Tisch.[2] S. 34 f.

3) Von Postellus, 1552; Tisch.[2] S. 34.

vents apaisés ne soufflaient pas. Toutes les rivières et les ruisseaux arrêtés ne coulaient pas . . . . Tous les travaux des hommes etaient interrompus.«

Das 18. Kapitel des *Protevangelium Jacobi* versetzt uns in eine orientalische Märchenwelt, wo ein lebendiges Naturschauspiel, plötzlich bezaubert, in dem darauf eintretenden Ruhestand noch eine Welt der Bewegung ahnen läßt. Diese Darstellung scheint mir indischen Ursprungs zu sein.

18. Ehrenbezeigung der Bäume.

Im *Pseudo-Matthäusevangelium,* c. XX[1] kommt folgende Wundererzählung vor: Einst wünschte Maria auf der Reise, durstig und ermüdet, Früchte von einer Palme zu essen. Sie hingen jedoch zu hoch, als daß Joseph sie brechen konnte. Da sagte das Kind Jesus, das auf dem Schoße seiner Mutter saß, zu dem Baume: »Neige dich, o Baum, und erquicke meine Mutter mit deinen Früchten!« Sofort neigte der Baum seinen Gipfel bis zu Marias Füßen, so daß man alle Früchte abbrechen konnte. Erst auf Jesu Befehl kehrte der Baum in seinen früheren Zustand zurück.

In der indischen Literatur begegnen wir wiederholt Erzählungen von Bäumen, die sich niederbeugen. Aus Furcht vor den Maruts, den Gesellen Indras, beugen sich die Wälder: *Ṛg-Veda* 5, 60, 2. Mâyâ stand bei ihrer Niederkunft neben einem hohen Baum und streckte ihre Hand aus, um einen der Äste zu ergreifen; sofort neigten alle Bäume ihre Äste und boten ihre Dienste an[2]. Auch die Berge neigen sich, wenn dies nötig ist; indem sich Buddha dann auf den Gipfel derselben stellt, erreicht er schnell den Himmel, wo er seiner Mutter das Gesetz predigt[3]. Als Buddha die Erleuchtung zu teil geworden ist, neigen nicht nur Bäume, sondern auch Berge ihre Gipfel nach der Richtung von Bodhimaṇḍa (dem Ort der Erleuchtung)[4]. Als einst der Teufel mittels seiner schwarzen

---

1) Tisch.[2] S. 87 f.

2) P. Bigandet, *The life or legend of Gaudama*[3] (Lond. 1880) I, S. 35. Alabaster, *The Wheel of the Law,* Lond. 1871, S. 101.

3) Bigandet, S. 219.

4) *Lalita-Vistara*, ch. XIX, Foucaux S. 235.

Kunst die Ufer eines Weihers, in welchem Buddha sich badete, außerordentlich erhöht hatte, so daß dieser nicht mehr heraus kommen konnte, rettete er sich dadurch aus der schwierigen Lage, daß er der Göttin eines am Ufer stehenden Baumes zurief: »Laß einen Ast dieses Baumes sich herabneigen.« Das geschah, und mit Hilfe desselben kam Buddha aus dem Wasser[1].

In allen diesen Beispielen wirkt die übernatürliche Kraft, die von Buddha ausgeht, mit oder ohne seinen Machtspruch diese Wunder. In der folgenden Erzählung scheint das treibende Motiv Mitleid zu sein, das die für beseelt gehaltenen Bäume empfinden: Als der verbannte Vessantara mit Frau und Kindern in brennender Sonnenhitze durch den Wald irrte, sahen die durstigen Kleinen Bäume, mit Früchten beladene Bäume und weinten voll Verlangen nach Labung. Beim Anblick der weinenden Kinder neigten sich die hohen Waldriesen von selbst zu den Kindern herab[2].

19. Ehrenbezeigung der Götterbilder.

Ernst Kuhn[3] lenkte die Aufmerksamkeit auf folgende hervorragende Parallele:

Pseudo-Matthäus, c. XXIII (Tisch.[2] S. 91).	*Lalita-Vistara*, ch. VIII (Foucaux S. 108)[4].
Factum est autem *cum* beatissima Maria cum infantulo *templum fuisset ingressa, universa idola prostrata sunt in terram,* ita ut omnia convulsa	*Aussitôt que la plante du pied droit eut été posée par le Bodhisattva dans ce temple des dieux,* les images inanimées des dieux, tel que Çiva etc. . . .

---

1) *Lalita-Vistara*, ch. XVIII, Foucaux, S. 229.

2) *Cariyâ Piṭaka* I, 9; bei Oldenberg, *Buddha*, S. 348.

3) *Buddhistisches in den apokryphen Evangelien*, in *Gurupûjâkaumudî*, *Festgabe zum 50jährigen Doktorjubiläum* Albrecht Webers, Leipz. 1896.

4) Vgl. W. Woodville Bockhill, *The Life of the Buddha and the early History of his Order, derived from Tibetan Works*, Lond. 1884, S. 17: »It was the habit of the Çakyas to make all new-born children bow down at the feet of a statue of the Yaksha Çakyavardhana; so the king took the young child to the temple, but the Yaksha bowed down at his feet«.

iacerent penitus et confracta in faciem suam; et sic se nihil esse evidenter docuerunt.

toutes ces images, s'étant chacune levée de sa place, *tombèrent* aux pieds du Bodhisattva.

In dem Religionsgespräch am Sassanidenhof, welches Eduard Bratke[1] in das 5. Jahrhundert verlegt, kommt eine Schilderung der Vorgänge vor, die in Persien die Geburt Christi ankündigten und die Aussendung der Magier veranlaßten; sie soll aus dem königlichen Archiv stammen und wird einem hohen Hofbeamten Aphroditianos in den Mund gelegt[2]. Eine Stimme aus der Luft ruft dem im Tempel stehenden Herabilde zu, daß sie die Braut der *τριώνυμος μονοθέϊα* sei und Mutter eines unbefleckt geborenen Kindes werden würde. »Als diese Stimme erklungen war, fielen alle Bilder auf ihr Angesicht, nur Pégé (= Hera, sonst Myria genannt) blieb stehen«. Usener[3] vermutet, daß *Ps.-Matth.* c. XXIII davon abhängig sei, da der Name des Stadtvogtes Aphrodisius in c. XXIV an den Aphroditianos in dem Religionsgespräch erinnere. Bratke[4] meint, die Quelle dieses letzteren Werkes stamme aus den Tagen des Synkretismus des 4. Jahrhunderts und sei in Kleinasien oder noch wahrscheinlicher in Westsyrien (Hierapolis oder Antiochien) zu suchen.

Mit Recht hob von Dobschütz[5] hervor, daß diese Ehrenbezeugung der Götter, von monotheistischem Standpunkte betrachtet, sehr nahe liege, und verwies auf I Sam. 5 1—5, das als Vorbild für *Ps.-Matth.* gedient haben könne. Daß in dem *Lalita-Vistara* von einer bewußten Huldigung die Rede ist, welche die beseelt gedachten Bilder dem Bodhisattva erzeigen, während bei *Ps.-Matth.* die Götzenbilder bei Jesu Ankunft ohnmächtig zusammenstürzen (wie in dem *Ev. Nicodemi* c. I die Figuren auf den Fahnen der Fahnenträger des Pilatus sich vor Jesus verneigen müssen und in der *Paradosis Pilati* 4 schon die bloße Nennung seines Namens dieselbe Wirkung hat):

---

1) *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden,* in *Texte und Untersuchungen,* Neue Folge, Bd. IV, H. 3, Leipz. 1899, S. 271.

2) Vgl. H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, Bonn 1889, S. 33 ff.

3) a. a. O. S. 36, Anmerk. 23.

4) a. a. O. S. 217.

5) In der *Theol. Literaturzeitung* 1896, No. 17, S. 442 ff.

dieser Unterschied der Auffassung ist an und für sich noch kein Beweis gegen die Entlehnung und hat keineswegs die Bedeutung, welche von Dobschütz ihm beilegt.

Übrigens läßt das *Evangelium Infantiae Arabicum* c. X[1] den höchsten der Abgötter den Ruhm Jesu verkündigen und dann niederstürzen.

Ich bin der Ansicht, daß von Dobschütz sich nicht auf Jes. 19 1 berufen darf. Im *Ev. Inf. Arab.* c. X fehlt dieses Zitat. Die Worte des Jesaias decken sich gar nicht mit dem mitgeteilten Wunder: der Herr kommt nicht »super nubem levem«; endlich besagen die Ausdrücke »a facie« und »in faciem«, »manufacta« und »idola« nicht dasselbe. Aus diesen Gründen halte ich es für wahrscheinlicher, daß *Ps.-Matth.* den Hinweis auf Jesaia hinzugefügt hat (wie er ebenso in c. 14. 18. 19. 39 jedesmal alttestamentliche Texte erfüllt sieht), als daß die ganze Legende aus einem prophetischen Worte entstanden sein soll.

20. Jesu Schulbesuch.

Ernst Kuhn[2] hat schon 1896 auf die Übereinstimmung hingewiesen zwischen der Erzählung von Buddhas erstem Schulbesuch und dem, was uns die apokryphen Evangelien über Jesu Schulunterricht mitteilen. Die buddhistische Legende findet sich im 10. Kapitel des *Lalita-Vistara,* welche in Foucaux' Übersetzung den Titel führt: »Visite à la salle d'écriture«. Ich lasse hier einen kurzen Auszug dieses Kapitels, soweit es die für unseren Zweck wichtigen Punkte betrifft, mit den eignen Worten des Übersetzers folgen. »Aussitôt que la Bodhisattva fut entré dans la salle d'écriture le précepteur des enfants, nommé Viçvâmitra, ne pouvant supporter la majesté et la splendeur du Bodhisattva, tomba prosterné la face contre terre.« Nachdem ein Engel ihn aufgehoben hatte, fragte ihn der Bodhisattva: »Welche Schrift wirst du mich lehren?« und sagte zugleich die Namen der 64 Alphabete her. Voll Erstaunen spricht der Lehrer in einem Liede seine Bewunderung wegen

1) Tisch.[2] S. 185.

2) *Buddhistisches in den apokryphen Evangelien*, in *Gurupūjākaumudī*, Leipz. 1896.

dieser Gelehrsamkeit aus . . . . »dix mille enfants apprirent l'écriture avec le Bodhisattva. Alors, par la bénédiction du Bodhisattva, ces enfants auxquels on faisait apprendre l'alphabet, lorsqu'ils prononçaient la lettre *a*, sortait la phrase: tout composé n'est pas durable (*anitya sarvasaṃskâra*)«. Und so das ganze Alphabet hindurch. Auf diese Weise erfuhren die Mitschüler durch die Macht des Bodhisattva schon damals von den prinzipiellen Wahrheiten des Gesetzes. »Voilà là cause, voilà l'effet pour lesquels, quoique instruit, le Bod hisattva se rendit à la salle d'écriture«.

Das *Evangelium Thomae Graece A.* c. VI[1], erzählt, wie Jesus zu Zacchäus kommt, um das Alphabet zu erlernen. Nachdem letzterer alle Buchstaben hergesagt hat, macht Jesus die Bemerkung: »Wenn du die Natur des A nicht kennst, wie willst du denn andere das B lehren?« In Gegenwart vieler Zeugen fängt der Knabe dann an dem Zacchäus den Sinn des Buchstabens A auszulegen, und zwar auf eine Weise, welche eine Anspielung auf den Dreieinigkeitsglauben vermuten läßt. Die wunderbare Klugheit des Knaben beängstigt den Lehrer, veranlaßt ihn aber schließlich öffentlich sein Lob zu verkünden.

Irenaeus[2], der diese Geschichte kennt, sagt, daß sie von den gnostischen Markosioi herrühre. Eine ähnliche Legende war bei den persischen Christen in Umlauf[3], und später wurde diese allegorische Erklärung auf alle Buchstaben des arabischen Alphabets angewandt[4]. Der *Codex Parisiensis* des *Evangel. Thomae Graece A.* hat nichts von dieser Allegorie. Er hat eine viel einfachere, vielleicht auch ursprünglichere Lesart von dieser Erzählung. Zacchäus nennt den ersten Buchstaben, worauf Jesus weiter das ganze Alphabet hersagt, ein Buch öffnet und den Lehrer die Propheten lehrt. Dieser zieht dann beschämt und erstaunt ab. In demselben *Thomas-Evangelium* kommt an einer andern Stelle die Erzählung von Jesu zweitem

---

1) Tisch.[2], S. 145f. Vgl. hierzu L. Conrady, *Das Thomasevangelium*, *Theol. Studien u. Kritiken* 1903, S. 303—305 (Annahme einer buddhistischen Quelle in Ägypten, vorzugsw. Alexandria).

2) *Adversus Haereses* I, 20. 3) Tisch.[2] S. 146, in nota.

4) Cf. Henricus Sike, *Evangelium Infantiae*, Traj. ad. Rhenum, 1697, S. 64 ff.

und drittem Schulbesuch vor. In c. XIV[1] verlangt Jesus von dem Lehrer, daß dieser die Bedeutung des A nenne, was ihm eine Züchtigung einträgt. Der Lehrer wird infolge dessen von Jesus verflucht und fällt bewußtlos auf sein Angesicht. Im XV. Kapitel[2] nimmt Jesus in der Schule ein Buch von dem Katheder, liest jedoch nicht die Buchstaben, sondern unterrichtet in der Kraft des Heiligen Geistes die zahlreichen Umherstehenden im Gesetze.

Die Übereinstimmungen zwischen der Erzählung im *Lalita-Vistara* und den Parallelen des *Thomasevangeliums* lassen sich in folgenden Worten zusammenfassen: Bei dem Schulbesuch des Knaben fällt der Lehrer zu Boden. Es ergibt sich, daß die Kenntnisse des Schülers die des Lehrers weit übertreffen. Letzterer sieht sich gezwungen, dies selbst lobend anzuerkennen. Der Knabe gibt eine tiefsinnige Erklärung der Buchstaben. Der ganze Schulbesuch geschieht weniger zu seinem eigenen Unterricht, als um die Heilswahrheiten zu predigen, zu welchem Zwecke offenbar auch die große Zahl Zuschauer herangezogen wird.

Diese Zuhörer sind nach dem buddhistischen Texte Kinder, Mitschüler des Bodhisattva; in der christlichen Erzählung dagegen — und das ist weniger passend — umherstehende und herbeigeströmte Personen, die man nicht gerade in einem Schullokale erwarten sollte. Auch wenn wir nicht wüßten, daß der *Lalita-Vistara* in das 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung gehört, und das *Thomasevangelium* wohl einige Jahrhunderte jünger ist, so würde dieser Zug allein schon beweisen, daß die buddhistische Erzählung die Quelle der christlichen ist, aber nicht umgekehrt. Denn daß hier Abhängigkeit vorliegt und daß man nicht annehmen kann, beide Erzählungen seien selbständig entstanden, das glaube ich — wegen der Häufung konkreter Einzelheiten — gegen Dobschütz[3] mit aller Entschiedenheit aufrecht erhalten zu dürfen.

Ich lasse jetzt noch einige Parallelen folgen, die u. a. Weber und Cowell bemerkenswert erschienen sind, die für mich jedoch aus verschiedenen Gründen weniger Beweiskraft besitzen.

1) Tisch.², S. 152 f. 2) Tisch.², S. 153 f.

3) *Theologische Literaturzeitung* 1896, No. 17, S. 442 ff.

21. Die erste Jugend.

Manche Gelehrte haben auf die Ähnlichkeit in den Berichten über die Jugend Jesu und Kṛishṇas hingewiesen. Ich finde aber diese Ähnlichkeit nicht sehr stark. Die wichtigste Quelle für die Abenteuer des Kṛishṇa ist das *Bhâgavata-Purâṇa,* dessen 10. Buch sich ausschließlich mit ihm beschäftigt. Noch älter als dieses Werk scheint das *Vishṇu-Purâṇa* zu sein, dessen 5. Buch erzählt, Kaṃsa sei von einer himmlischen Stimme gewarnt worden, daß das achte Kind von Vasudeva und Devakî ihn töten werde. Infolge dessen werden alle Kinder von Devakî kurz nach der Geburt in Kaṃsas Auftrag ermordet; das siebente Balarâma Saṅkarshaṇa jedoch nicht, das auch schon von Vishṇus Geschlecht ist und heimlich einer andern Frau Vasudevas, nämlich der Rohinî zu Gokula, untergeschoben wird. Das achte Kind wird mit einem neugeborenen Töchterchen der Yaçodâ vertauscht, das selbst eine Frucht des magischen Vishṇu ist. Als Kaṃsa dieses Mädchen auf einem Steine zerschmettert, erhebt es sich riesenhaft groß in die Luft und prophezeit ihm seinen Untergang, da derjenige lebe, der ihn töten werde. Das ist Kṛishṇa, Vishṇu selbst in Menschengestalt. Nun befiehlt Kaṃsa die Ermordung aller neugeborenen Kinder, welche Symptome ungewöhnlicher Kraft zeigen. Nachdem Kṛishṇa diese und ähnliche Gefahren glücklich überstanden hat, führt er weiterhin bei den Hirten ein ruhiges Leben, das nur durch Wundertaten und Siege über böse Wesen unterbrochen wird. Schließlich tötet er Kaṃsa.

Weber[1] hielt die Vorstellung und Verehrung von Kṛishṇa als Kind auf dem Schoße seiner Mutter nicht für indisch; ebenso betrachtete er seine Geburt in einem Kuhstall, die Hirten rings umher, Ochs und Esel, die Anschläge des Kaṃsa, die Hinüberschaffung des Kindes über den Fluß, allerlei Wunder desselben, die heilende Kraft des Wassers, worin es gewaschen

1) Über die *Kṛishṇajanmâshṭamî* (*Kṛishṇas Geburtsfest*) in d. *Abhandl. der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1867, S. 217—366. Kritisiert von A. Barth, *Les Religions de l'Inde* (1879), S. 132 ff. des Sep.-Abdr. der *Encyclopédie des Sciences religieuses;* vgl. E. Senart, *Essai sur la Légende du Buddha*, 2e ed., Par. 1882, S. 336 ff.

wurde, für Entlehnungen aus christlichen Apokryphen. Die Texte, welche über das Geburtsfest Kṛishṇas ausführliche Berichte enthalten, stammen erst aus dem 14. Jahrh. nach Chr. Geb.; allein das Fest selbst ist viel älter. Der entgegengesetzten Ansicht, daß nämlich die Entlehnung von Seiten der Apokryphen geschehen sei, stünden also keine Bedenken chronologischer Art entgegen. Indes kommt mir Tieles Ansicht[1], daß die ersten Christen dem alten arischen Mythus vom Sonnengott Züge für die Geschichte Jesu entlehnt hätten, ohne daß diese gerade aus Indien zu kommen brauchten, besonders mit Rücksicht auf diese Übereinstimmungen zwischen Christus- und Kṛishṇa-Erzählungen, sehr annehmbar vor. Die Meinung, daß diese Züge sowohl seitens der ersten Christen als der Kṛishṇa-Verehrer aus dem Schatz der Überlieferung übernommen seien, würde nur dann für diese Erklärung nicht hinreichen, wenn — wie ich an andern Stellen mit Rücksicht auf buddhistisch-christliche Parallelen hervorgehoben habe, — die Übereinstimmung mehr als unbedeutende Einzelheiten enthielte. Es ist sehr erklärlich, daß »die Sonne, geboren als Göttersohn, bedroht von den Mächten der Finsternis, heranwachsend als Hirte der himmlischen Kühe (Sonnenstrahlen und Wolken) sich bald als siegreicher Held, als Retter der Welt offenbart«. Dies alles kann anderswo ebenso gut wie in Indien, ohne Entlehnung in historischer Zeit, unter den Momenten im Lebensbild eines Heros vorkommen[2]. Freilich etwas würde dann noch, dünkt mich, auffallend bleiben, nämlich der Ochse und Esel, welche an der Krippe stehen[3]. Allein Webers Bericht selbst nimmt alles Auffällige in dieser Hinsicht hinweg, da wir vernehmen,

---

1) *Christus en Kṛishṇa* in der *Theol. Tijdschr.* 1877, S. 63 ff. Über Mythisches in der Kindheitsgeschichte Jesu, vgl. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N.T.*, Gött. 1903 (*Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. u. N.T* 1), S. 65 ff. Pfleiderer, *Das Urchristentum*[2] I, S. 411 ff.

2) So kam, wie sich aus den Monumenten ergibt, in der Mithralegende eine Anbetung des junggeborenen Mittlers durch Hirten vor, entsprechend Lk. 2 8. Die Abbildungen stimmen trefflich zu Erzeugnissen christlicher Skulptur: Hirten auf ihren Hirtenstab sich stützend, umgeben von Schafen. Vgl. Fr. Cumont, *Textes et munuments relatifs aux mystères de Mithra*, Tome I, Brux. 1899, S. 162.

3) Weber, a. a. O. S. 339; vgl. *Pseudo-Matthäus* c. XIV.

daß sich noch Tiere anderer Art an der Krippe befinden, wonach mir die ganze Parallele bedeutungslos erscheint[1].

Die Herodessage ist nicht ausschließliches Eigentum der Kṛishṇa-Verehrer. E. Leumann führte aus der *Jnâtâdharmakathâ* XIV eine ähnliche Erzählung an, welche seiner Meinung nach ein noch unentwickeltes Prototyp der Kṛishṇa-Erzählung ist[2]. Damit läßt sich die buddhistische Legende von Bimbisâras Furcht vergleichen, die sich bei Beal[3] findet, wo dem König von einigen Untertanen ein allgemeiner Kindermord angeraten wird, welche Greueltat dieser aber ablehnt. Matth. 2 16 kann sehr gut ohne den Einfluß dieser indischen Überlieferung entstanden sein. Die Analogien, welche Usener zu diesem Zuge aus griechischen Sagen beibringt, sind aber tatsächlich anders geartet, weil der Mord anders motiviert wird. Die merkwürdige Parallele im Leben des Augustus bei Sueton hält Usener selbst für eine Nachahmung des bethlehemitischen Kindermords[4].

22. Jesu Niederfahrt zur Hölle.

Schon Cowell[5] wies 1877 auf die Übereinstimmung hin, welche zwischen dem 2. Teil des Nikodemus-Evangeliums, *Descensus ad Inferos*[6], und dem *Kâraṇḍavyûha*[7] besteht. Avalokiteçvara, ein mächtiger Bodhisattva des nördlichen Buddhismus[8], will aller Trübsal, allem Kummer und Elend, sogar dem Leiden in den Yama-Reich ein Ende machen[9]. Er besucht zu diesem Zwecke die große Hölle Avîci, und nachdem er ihre Bewohner erlöst hat, geht er zur Stadt der Pretas (einer be-

1) a. a. O. S. 281.

2) *Beziehungen der Jaina-Literatur zu andern Literaturkreisen Indiens*, in den *Actes du 6e Congrès International des Orientalistes*, 3e Partie, Section 2, Leide 1885, S. 540 ff. 551 ff.

3) *The Romantic Legend of Buddha*, Lond. 1875, S. 103 f.

4) H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, Bonn 1889, S. 77 f. und Anmerk. 30 f. vgl. Pfleiderer a. a. O. I, S. 554 ff.

5) *Journal of Philology*, vol. VI, 1876, S. 222—231; auch abgedruckt in *The Indian Antiquary*, 1879, S. 249—253.

6) Tisch.² S. 389 ff.

7) S. Burnouf, *Introduction*, S. 220—231.

8) Kern I, S. 324 ff.; II, S. 171 f.

9) *Saddharma-Puṇḍarîka*, c. XXIV.

sonderen Art gestrafter Seelen). Ein Lichtglanz strahlt von ihm aus und dringt bis in die obere Welt. Der Jetavana-Park wird davon erleuchtet, und Buddha selbst nimmt Veranlassung, das Lob Avalokiteçvaras zu verkünden. Die ausführliche Schilderung der Hölle Avîci mit ihren Strafen und Schrecknissen hat jedoch in der christlichen Niederfahrt zur Hölle keine Parallele; ebenso wenig haben die in letzterer auftretenden alttestamentlichen Personen in der buddhistischen Erzählung ihr Seitenstück. Scherman[1] vermochte deshalb diese Parallele nicht gerade besonders schlagend zu finden. Die übereinstimmenden Züge lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Besuch des Herrn in der Hölle, um die unglücklichen Gefangenen zu erlösen und Huldigung des Höllenfürsten. Allein dies läßt sich nicht nur ganz gut aus dem alten Sonnenmythus erklären, — wobei z. B. die *Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις*[2] und ähnliche Literatur zum Anknüpfungspunkte römischer und griechischer Hadesschilderungen diente, — sondern auch aus jüdischen Glaubensvorstellungen, wonach es die Aufgabe des Messias ist, zum Hades herabzufahren und den Geistern im Gefängnis zu predigen, Jes. 61_{1}f.; Lk. 4_{18}f.; I Petr. 3_{19}.

Dieselben Bemerkungen gelten für den Höllenbesuch des Buddha Gautama, worauf im *Lalita-Vistara* (Kapitel 2) angespielt wird. In einem Loblied, das vor Buddhas Niedersteigen in den Mutterschoß gesungen wird, heißt es, daß diejenigen, die in Schrecken, in Gefahren, im Verderben der Hölle und Unterwelt schmachten, sich nach seinem glänzenden Blicke sehnen[3]. Buddhas Predigt an dem Aufenthaltsorte der Seligen habe ich bereits oben[4] erwähnt.

---

1) Lucian Scherman, *Materialien zur Geschichte der Indischen Visionsliteratur*, Leipz. 1892, S. 62 ff.

2) Vgl. Dieterich, *Nekyia*, Leipz. 1893, S. 128 ff. E. Maaß, *Orpheus*, München 1895 sucht nachzuweisen, daß Orpheus ursprünglich ein griechischer Gott, ein »apollinisches« Wesen, »eine besondere Vorform des Apollon« sei. S. 129 ff., besonders S. 147.

3) Vgl. J. S. Speyer in den *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde* 4de Reeks, 3de Deel. Amst. 1899, S. 375. 388 ff.

4) Vgl. S. 67 und Kern I, 146, 152.

III. Beziehungen zwischen Indien und den westlichen Ländern in vorchristlicher und altchristlicher Zeit.

Im Interesse der behandelten Fragen ist es zweckmäßig, über den Verkehr zwischen Indien und den westlichen Ländern vor und kurz nach Christi Geburt hier eine Übersicht zu geben. Diese Übersicht wird im Rahmen dieses Buches begreiflicher Weise nicht vollständig sein können. Ich beschränke mich deshalb darauf, die neuesten, wissenschaftlichen Forschungen auf diesem Gebiete zusammenzustellen.

Da man erst seit Alexander dem Großen von einer engeren Verbindung zwischen Indien und dem fernen Westen reden kann, und da erst seit jener Zeit die Quellen, die uns darüber unterrichten, reichlicher und reiner fließen, so teile ich den ganzen Stoff darüber in zwei Teile ein. Zuerst wollen wir also die Zeit vor Alexander betrachten und sehen, was sich über den Verkehr zu Wasser und zu Lande ergibt, wie sich die geistige Berührung zwischen Osten und Westen in ähnlichen Gedanken, Vorstellungen, Legenden beiderseits offenbart. Dann behandle ich auf dieselbe Weise die Jahrhunderte nach Alexander.

Die Berichte über die erste Periode sind sehr dürftig. Glaubwürdige Quellen erzählen, daß die Israeliten in Salomos Tagen Handel mit Ophir trieben und von dort Gold, Silber, Sandelholz, Edelsteine, *Elfenbein, Ebenholz,* Affen und Pfauen einführten[1]. Das hebräische Wort קוֹף (cf. κῆπος) ist nach der Ansicht Webers[2] aus dem Indischen *kapi* entstanden.

---

1) I Könige 9 26—28. 10 11. 22. Die oben kursiv gedruckten Worte beruhen auf Vermutung, laut »*Het Oude Testament opnieuw vertaald*«, voor de pers bewerkt door Dr. H. Oort. Deel I, S. 765.

2) *Indische Skizzen*, Berl. 1857, S. 74.

Die eben angeführten Warennamen veranlaßten diesen Gelehrten, Ophir für Indien zu halten, und zwar speziell für das Land der Abhîra an den Mündungen des Indus. Das Wort תֻּכִּיִּים wird u. a. von Lassen[1] von einer dekhanischen Form des Sanskrit *çikhin* = Pfau abgeleitet. Salomos Schiffe wurden zu »ʿEsjongeber, das bei Elon liegt, am Ufer des Schilfmeeres im Lande Edom« ausgerüstet. Der Verkehr ging also über das rote Meer und zwar mit Taršiš-Fahrzeugen (sogenannt nach Taršiš, wahrscheinlich = Tartessus, einer phönizischen Kolonie in Spanien), Schiffen für die große Fahrt, welche mit erfahrenen phönizischen Seeleuten bemannt wurden, die Hiram lieferte. Dies alles könnte uns also veranlassen, noch ältere überseeische Handelsverbindungen zwischen Vorderindien und Phönizien vorauszusetzen, wenn nicht die Richtigkeit der Gleichung Ophir = Indien zweifelhaft geworden wäre.

Wenn Eduard Meyer[2], der in Ophir Südarabien erblickt, Recht hat, so müssen wir annehmen, daß die genannten Handelswaren schon zu jener Zeit aus Indien in Südarabien eingeführt wurden, da ohne diese Annahme weder die Tatsache ihrer indischen Benennung noch ihrer indischen Herkunft gehörig zu ihrem Rechte kommt[3].

Auch die Inder trieben Schiffahrt. Die Jâtakas erwähnen wiederholt große Reisen und gefährliche Seeabenteuer, wobei sehr alte westliche Häfen angegeben werden. Zwei der ältesten Dharma-Sûtras verbieten nach einander den Brahmanen über die See zu fahren, und konstatieren die Übertretung dieses Gebotes bei den Nördlichen[4] als eine gewöhnliche Erscheinung. Diese hält Bühler für die Bewohner von West- und Nordwest-Indien, welche mit Westasien Handel sollen getrieben haben. Die wiederholt im Rig-Veda erwähnte Rettung des Bhujyu, des Sohnes von Tugra, aus den Meereswogen durch die Açvins, die indischen Dioskuren, weist ebenfalls auf frühzeitige Schiffahrt hin. Ebenso zeigt das *Kevaddha-Sutta*[5] in einer Erzählung,

---

1) *Indische Altertumskunde*, T. I², Leipz. 1867, S. 651.

2) *Geschichte des Altertums* I, 1884, S, 345, 226. Zur Frage Ophir-Sovira vgl. Rhys Davids, *Buddhist India* (1903), S. 38. 116.

3) Vgl. Victor Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*, 6. Aufl. Berl. 1894, S. 343.

4) *SBE* vol. XIV, S. 146, 200, 217.

5) § 85, in *Dîgha-Nikâya* I, S. 222.

welche eine ähnliche Episode enthält, wie der Ausflug der Raben Noahs, daß die Inder zur Zeit der Abfassung dieser Schrift der südlichen Buddhisten nicht nur Schiffahrt (offenbar Küstenfahrt) hatten, sondern auch Handel über See trieben[1].

Zu Lande fand bereits sehr früh zwischen Indien und Babel Verkehr statt. Der von Layard bei Mosul gefundene schwarze Obelisk zeigt allerlei Tiere, welche aus dem Osten nach Ninive geschafft worden waren. Diese Geschenke waren vielleicht die Ausbeute der Razzien, welche die assyrischen Könige, wie früher die babylonischen, in Medien veranstalteten, wo sie auch Garnisonen in befestigten Plätzen zurückließen[2].

Von etwa 500—331 vor Chr. Geb. stand der Nordwesten Indiens unter der Herrschaft der Achämeniden. Herodot[3] berichtet, daß Darius Hystaspis durch Skylax von Karyanda eine Entdeckungsfahrt unternehmeu ließ, um die Mündung des Indus aufzufinden. Nach dieser Fahrt beherrschte Darius die Inder und zog aus ihrer Satrapie den größten Tribut im ganzen Perserreiche[4]. Nach der Mitteilung Herodots kämpften darum auch Gandarier und Inder[5] als unterworfene Völkerstämme im Heere des Xerxes gegen die Griechen. Dies war die erste direkte Berührung zwischen Griechen und Indern, welche jedoch nur vorühergehende Bedeutung hatte, obschon vielleicht bereits damals die Inder den Namen Yavana (= Jonier) von den Persern annahmen[6]. Der enge Verkehr zwischen Indien und

---

1) Das ist alles, was sich aus erwähnter Stelle erweisen läßt, im Gegensatz zu der Erklärung O. Frankes *ZDMG* 47, S. 606 ff. Nach der gefälligen Mitteilung von Prof. Kern lautet die Übersetzung der Stelle so: »In früherer Zeit nahmen seefahrende Kaufleute, wenn sie zu Schiff gingen, einen Ufer sehenden Vogel mit. Wenn sie so weit auf dem Ozean waren, daß sie kein Ufer mehr sahen, ließen sie den Ufer sehenden Vogel auffliegen. Dieser flog nach Osten, Süden, Westen, Norden, in die Höhe, nach allen Windrichtungen. Wenn er ein Ufer (Land) sieht, bleibt er weg; wenn er kein Ufer sieht, kehrt er nach dem Schiff zurück«.

2) Mitteilung von Prof. Tiele. 3) IV, 44.

4) Herod. III, 94. 5) III, 91; VII, 65 f.

6) Weber, *Die Griechen in Indien* in den *Sitzungsb. der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 1890, S. 901. — In der Dissertation von Sylvain Lévi *Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint*, Par. 1890, ist jenem Namen eine besondere Untersuchung gewidmet.

Persien in jener Zeit ergibt sich nicht nur aus Hekataeus und Herodot, sondern auch aus den Architektur- und Skulpturresten in Nordindien, deren Stil überwiegend persischen Einfluß erkennen läßt[1]. Herodot erzählt, daß indische Jagdhunde in Persien beliebt gewesen seien, ebenso indischer Stahl. Ktesias erhielt von Artaxerxes Mnemon einen aus solchem Metall verfertigten Säbel zum Geschenke[2].

Bei einem solchen Verkehr, der die Grenzen bloß zufälliger Berührungen weit überschreitet, ist es erklärlich, daß Indien und die westlichen Länder Asiens schon in jener alten Zeit Ideen und Vorstellungen ausgetauscht haben. Die spätere vedische Literatur hat einige offenbar semitische Legenden, wie z. B. die von der Sintflut, wobei Manu in einem Schiffe gerettet wird, welches nach dem Rate eines Wunderfisches erbaut wurde[3]. Aus den Berichten, die Yâska, der älteste Ausleger der Veden (gewiß nicht später als im 5. Jahrh. vor Chr. Geb.)[4] und die buddhistischen Jâtakas uns mitteilen, ergibt sich notwendig, daß die Inder über die Sprache und Sitten *ihrer* nächsten iranischen Nachbarn recht gut unterrichtet waren, während andererseits Ktesias (± 390 v. Chr. Geb.) lehrt, daß die Iranier mit allerlei Überlieferungen ihrer östlichen Verwandten bekannt waren[5].

---

1) Albert Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, 2. Aufl. Berlin 1900, S. 16 f. 34 f. 41 ff. 57. 79.

2) I, 192; VII, 187.

3) Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin 1894, S. 276, Anmerk. 3. Auch die Âdityas mit Mitra und Varuṇa hält Oldenberg (a. a. O., S. 194 f.) für semitisch (oder akkadisch), worin er allerdings nicht viel Zustimmung gefunden hat. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid.* I, Amst. 1893, S. 143 f.

4) L. von Schroeder, *Indiens Literatur und Cultur*, Leipz. 1887, S. 704 ff.

5) Mitteilung von Prof. Ernst Kuhn, der zum Beweise dafür auf die Erzählung von dem Strome Silas oder Sides hinweist (Ktesias, Fragm. 82 S. 104 a; cf. Megasthenes ap. C. Mueller, *Fragmenta hist. Graec.* II, S. 415 b), auf welchem nichts schwimmen konnte, wie die Überlieferung berichtete. Diese Erzählung gilt dort für eine indische Überlieferung und stimmt mit dem, was ein buddhistisches Jâtaka über den Strom Sîdâ sagt. Dennoch scheint sie ursprünglich iranisch und von den Indern dorther entlehnt zu sein, da man in der Bezeichnung Silas, Silis das modern-iranische Sîr, d. h. den Jaxartes wiedererkannt hat.

Schon 1857 glaubte Weber in der indischen Astrologie und indischen Schrift babylonischen Einfluß zu erkennen. Eine neue Untersuchung dieses letzteren Punktes führte Bühler zu dem Resultate, daß die Inder ihre sogenannte *Brâhmî lipi*, das Maurya-Alphabet, von den Semiten entlehnt haben, was die Gelehrten hinsichtlich des andern Alphabetes, der *Kharoṣṭhî lipi* schon von Anfang an erkannt hatten. Bühler hält es für wahrscheinlich, daß die *Brâhmî lipi* bereits im 8. oder 9. Jahrh. v. Chr. Geb. aus Mesopotamien über den Seeweg hin Eingang gefunden habe[1].

Schon in sehr alter Zeit verbreiteten sich viele Fabeln nach dem Westen. Max Müller hält es sogar für möglich, daß die Erzählung von Salomos Urteil I Könige 3 16ff. aus Indien entlehnt sei[2]. In Platos *Kratylus* 411 A finden wir ein Sprichwort, welches auf die Vermutung führt, daß er die Fabel von dem Esel in der Löwenhaut, der sich durch seine Stimme verrät, gekannt habe. Die indische Form dieser Erzählung ist gewiß ursprünglicher als die äsopische Fassung. In der *Antigone* des Sophokles 909—912 findet sich ein über Herodot III, 119 aus Indien entlehnter Gedanke, daß die Frau des Intaphernes das Leben ihres Bruders höher schätzt, als das ihres Mannes und ihrer Kinder[3]. Auch das griechische Sprichwort *Αἶξ τὴν μάχαιραν* (Zenobius I, 27) glaubte man aus der indischen Literatur erklären zu können[4]. Die Geschichte des Hippokleides, des Sohns des Atheners Tisandros und der Agariste, der Tochter des sikyonischen Tyrannen Kleisthenes[5], findet sich als

1) *On the Origin of the Indian Brâhma Alphabet* in den *Sitzungsberichten der Philos.-Hist. Klasse der kais. Akad. der Wissenschaften*, Bd. 132, Wien 1895, Abh. 5, S. 81 ff. Nach Hoernle, *An epigraphical note on palm-leaf, paper and birch-bark*, in der *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 69, I, S. 130 reicht die Zeit ins 7.—6. vorchr. Jahrh. herab.

2) *Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung*, Leipz. 1844, S. 7 ff.

3) Vgl. R. Pischel, *Zu Sophokles Antigone* 909—912 in Hermes XXIX, S. 465—468 und Th. Nöldeke, *Zu Herodot* III, 119 (Sophokles Antigone 903—913), a. a. O. 29, S. 155 f.; C. H. Tawney, *A Folk-Lore Parallel* in *Indian Antiquary* 1881, S. 370 ff.

4) R. Pischel in der *ZDMG* 47, S. 86—91.

5) Herod. VI, 126 ff., vgl. Warren in *Hermes* XXIX, 476 ff. und Tawney im *Journ. of Philol.* XII, 121.

Tierfabel in dem 32. Jâtaka des Pali-Kanons. Auch die Eselin des Oknos kommt in den Jâtakas vor[1]. Während Leopold von Schroeder[2] indischen Einfluß auf die Lehre des Pythagoras annehmen zu müssen glaubt, hält Weber das Umgekehrte für wahrscheinlicher; auch ist es nach seiner Ansicht nicht unmöglich[3], daß die Idee der Seelenwanderung in Indien und im Westen *selbständig* entstanden ist. Webers Darlegung scheint mir jedoch an einem innern Widerspruch zu leiden, da er zuerst sagt, daß diese Lehre der Seelenwanderung vor Buddha in Indien nicht bestanden habe, dann aber hinzufügt, sie »liege dem *menschlichen* Geiste zur Ausgleichung der Unbillen des irdischen Lebens, als Belohnung resp. Strafe für die Handlungen der Menschen so nahe, ... sei geradezu eine sozusagen so naturwüchsige Vorstellung, daß sie . . . . . . sehr wohl von verschiedenen Völkern in verschiedenen Teilen der Erde selbständig aufgestellt worden sein kann, ohne daß dabei an eine gegenseitige Entlehnung gedacht werden *müßte*«[4].

Richard Garbe[5] fand in der Lehre der Eleaten Ideen, die aus der *Saṃkhya*-Philosophie herrühren.

Mit den Eroberungszügen Alexanders des Großen in Indien bricht für die Geschichte des Verkehres zwischen Osten und Wesen eine neue Periode an[6]. Die griechische Herrschaft erstreckte sich bis nach dem Panjâb, wo Alexander den Philippus als Satrapen anstellte. Artisten aller Art begleiteten das griechische Heer und führten dem Osten ihre Künste vor. Der Eroberer ließ sich die Werke des Sophokles, Euripides und Äschylus nach Indien senden. Dadurch wurde selbstverständlich ein gewisser Einfluß ausgeübt, mag auch der Bericht des Plutarch, daß die Kinder der Perser, Susianer und Gedrosier die Trauerspiele des Euripides und Sophokles gesungen hätten, übertrieben sein. Der Skeptiker Pyrrho begleitete mit seinem

---

1) Pausanias X, 29, 1.

2) *Pythagoras und die Inder*, Leipz. 1884; auch in *Indiens Literatur und Cultur*, Leipz. 1887, S. 260, Anmerk.

3) *Die Griechen in Indien*, a. a. O. S. 923 ff.

4) Viel mehr hierüber in Scherman, *Materialien*, S. 12—20.

5) *Die Sâṃkhya-Philosophie*, Leipz. 1894.

6) Eine kurze Übersicht davon gibt L. von Schroeder, *Indiens Literatur und Cultur*, Leipz. 1887, S. 294 ff.

Lehrer den Alexander und trat mit den Gymnosophisten und Magiern in Verbindung[1].

Schon *Seleukos Nikator* mußte den östlichen Teil der eroberten Länder wieder dem indischen König Candragupta (± 300 v. Chr. Geb.) abtreten. Trotzdem erhielt sich zwischen den Seleuciden und dem Hofe von Pâtaliputra, welches die Hauptstadt des Reiches der Prasioi war[2], ein freundschaftlicher Verkehr. Der griechische Fürst gab dem indischen König eine seiner Töchter zur Gemahlin, und sandte Megasthenes[3] als Gesandten, dessen Stelle später Daïmachus, ein hellenistischer Perser, einnahm. Noch 256 v. Chr. Geb. schloß Antiochos Theos ein Bündnis mit Açoka[4]. Dann aber entstand zwischen dem syrischen und dem indischen Reich das griechisch-baktrische, das sich von Syrien unabhängig gemacht hatte und sich unter Demetrius (± 200 v. Chr. Geb.) weit über den Indus erstreckte[5]. Um sich zu sichern, soll Antiochos III der Große 216 v. Chr. Geb. mit dem indischen König Saubhagasena einen Vertrag geschlossen haben. Allmählich verliert auch dieses griechisch-baktrische Reich seine Macht und wird ± 85 v. Chr. Geb. von den Yuechi oder Indo-Scythen vernichtet.

Der Verkehr zwischen Indern und Griechen hat auf mancherlei Gebieten Spuren hinterlassen. Schon Fergusson führte den plötzlich in Indien auftretenden Gebrauch der Steine statt des Holzes für die Bau- und Bildhauerkunst auf griechischen Einfluß zurück. Vincent A. Smith[6] teilt diese An-

---

1) Fragm. 146 ap. C. Müller, III, S. 243b. — Diogenes Laertius IX, 11, ed. Cobet, S. 242.

2) Athenaeus I, 32, rec. G. Kaibel, S. 40.

3) Seine *Indica* sind jetzt verloren. *Fragmenta* ed. E. A. Schwanbeck, Bonnae 1846.

4) Dieser Fürst nennt in seinem 13. Edikt verschiedene griechische Fürsten. Neueste Literatur über Asoka: Hardy *König Asoka* (*Weltgeschichte in Charakterbildern*), Mainz 1902; vgl. A. Smith, *Asoka* (*Rulers of India*) Oxford 1901; Rhys Davids, *Buddhist India* (*Story of the nations*), Lond. 1903, S. 272—307.

5) Lassen, II^2, S. 314 f.

6) *Graeco-Roman Influence on the Civilisation of Ancient India* in *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LVIII, Part. I, No. III, 1889, S. 108. — Tarn, *Notes on Hellenism in Bactria and India* in *Journal of Hell. Studies* 22, 268—93.

sicht und hält auch die Randschriften auf den Münzen für eine Nachahmung griechischer Vorbilder[1]. Jolly wies griechischen Einfluß auf die indische Heilkunde nach[2]. Ernst Windisch glaubt, daß die indischen Dramen der neueren attischen Komödie (aus der Schule Menanders) ihre Entstehung zu verdanken haben. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß zwischen dem Osten und Westen ein langer, lebhafter Verkehr stattgefunden habe. Er hält allerdings den Stoff und die Behandlung desselben in Indien für original, allein der Anstoß zur dramatischen Bearbeitung soll von außen gekommen sein[3].

Dagegen muß umgekehrt auch auf den Einfluß dieser indischen Beziehungen auf die griechische Mythologie, speziell auf den Sagenkreis von Dionysos und Alexander hingewiesen worden[4]. So wurde der Sieger in gewisser Hinsicht wieder dem Besiegten untertan. Von vielen abendländischen Fabeln hat man bereits ihre indische Herkunft nachgewiesen[5]. Das indische Fabelbuch *Pañcatantra*, in seiner ältesten Form nicht mehr vorhanden, sondern in einer Pehlevi-Schrift des 6. Jahrh. verarbeitet, welche ± 750 nach Chr. Geb. ins Syrische und Arabische (*Kalila und Dimnah*) übersetzt wurde, enthält

---

1) Grünwedel, *Buddhistische Kunst*², S. 74 ff.

2) J. Jolly, *Medicin*: *Grundriß d. indo-ar. Philol.* III, 10. Straßb. 1901), S. 18 f.: »Daß in der Zeit des noch starken griechischen Einflusses . . . auch nicht näher bestimmbare medizinische Schriften der Griechen Eingang gefunden haben, ist um so leichter möglich, als auch die griechische Astronomie und Astrologie bekanntlich in Indien rezipiert wurde . . . . . Am stärksten mag die griechische Einwirkung auf dem chirurgischen Gebiet gewesen sein«. (Vgl. auch S. 125.)

3) *Der griechische Einfluß im Indischen Drama*, in den Verhandlungen des fünften Int. Orientalisten-Kongresses, Berlin 1882, II, 2, S. 3—106. Man vgl. die eingehende Entgegnung *Sylv. Lévi*'s, *Le théâtre indien* (Paris 1890), S. 343—66, deren Standpunkt im wesentlichen auch Oldenberg, *Die Literatur des alten Indien*, in *Deutsche Rundschau* 114 (1903), S. 61 f. einnimmt.

4) Lassen II², S. 734 ff.

5) Max Müller, *Essay on the Migration of Fables* in *Contemporary Review*, July 1870, wieder abgedruckt in *Chips from a German Workshop* IV.

Fabeln, die bereits bei Babrius (100 v. Chr. Geb.) und *Phaedrus* (Zeitgenosse des Augustus) vorkommen[1].

Die Heerstraße aus West-Iran und den entfernteren Ländern des Westens vereinigte sich mit der aus Mittel-Asien in Baktrien, wo infolgedessen nicht nur der Handel aufblühte, sondern auch mancherlei geistige Strömungen einander berührten. Abgesehen von Ceylon hat die buddhistische Propaganda zuerst in diesem Lande festen Fuß gefaßt. Denn die Berichte über die buddhistische Missionstätigkeit des Majjhantika in Gandhâra oder nach den nördlichen Quellen in Kashmir, des Majjhima im Himâlaya, des Mahâdeva in Mysore, — das alles in der Zeit Açokas — scheinen unzuverlässig zu sein. Sicher aber blühte der Buddhismus in Baktrien im 2. Jahrh. v. Chr. Geb. Der berühmte König Menandros, der Milinda der Buddhisten, dessen Herrschaft sich bis zur Yamunâ erstreckte, scheint buddhistische Neigungen gehegt zu haben[2]. Besonders die Münzen sind in dieser Hinsicht lehrreich. Demetrius prägte schon solche mit indischen Charakteren neben den griechischen, und von Menandros existiert eine Münze, die indo-arische Buchstaben und buddhistische Embleme aufweist[3]. Die Münzen der Indo-Scythen beweisen Vermischung griechischer und indischer religiöser Vorstellungen. Das Bildnis des Çiva mit dem Dreizack, neben dem ihm geweihten Stiere stehend, hat Züge, welche an Poseidon erinnern. Einige seltene Münzen von Kanishka führen die Inschrift »Buddha« in griechischen Buchstaben nebst dessen Bildnis; abwechselnd kommen griechische und iranische Götter darauf vor[4].

Von Buddhisten in Europa scheinen wir zuerst während

1) Vgl. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, London 1880, S. XXIX ff.

2) Kern, *Manual of Indian Buddhism*, Straßb. 1896, S. 117—119 und namentlich R. Garbe, *Ein historischer Roman aus Altindien*, in *Deutsche Rundschau* 112 (1902), S. 268 ff.

3) Sylvain Lévi, *Le Bouddhisme et les Grecs* in der *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIII, Paris 1893, S. 41, besonders S. 43.

4) V. A. Smith, a. a. O. S. 190. Auf dem linken Ufer des Indus und sonst fand man Münzen von Julius Cäsar und Markus Antonius nebst Medaillen von Kanishka (*Journal des Savants*, 1836, S. 70 ff.) — Pallas Athene, Eros etc. aus alten Siegeln in Khotan: M. A. Stein, *Sand-buried ruins of Khotan*, London 1903, S. 396 f.

der Regierung des Kaisers Augustus etwas zu vernehmen. Nikolaus von Damascus[1] begegnete drei Gesandten eines gewissen Königs Poros, welche sich nach Rom begaben. In ihrer Gesellschaft befand sich ein Inder Zarmanochegas[2] von Bargosa, der zu Athen freiwillig den Tod auf einem Scheiterhaufen suchte und dessen Grab noch lange nachher als das Grab des Inders bekannt war. Es war eine Wiederholung der Geschichte von Kalanos (Philo, *Quod omnis probus liber* § 15; Cicero, *Tusc. Disp.* II, 22), der sich vor den Augen Alexanders des Großen dem Tode geweiht hatte.

Je lebhafter sich der Handelsverkehr während der Kaiserzeit entwickelte, — wozu auch die Entdeckung der Monsum-Winde durch den Steuermann Hippalos viel beitrug — desto mannigfaltiger mußte auch die geistige Berührung zwischen Osten und Westen werden. Sicherlich konnten indische Einflüsse seit dem Anfang unserer Zeitrechnung sich sehr leicht über Alexandrien nach Westasien und Europa ausdehnen, um so mehr, als jedes Jahr eine Handelsflotte zwischen Indien und dieser Stadt verkehrte. Bei dem Verkehr zu Lande darf aber auch die Bedeutung von Antiochien in dieser Hinsicht nicht unterschätzt werden. Hardy[3] hält syrische Vermittlung für möglich, Samuel Beal[4] hält sie für wahrscheinlich. Mit Recht hebt letzterer hervor, daß, falls der Name Buddha im Westen noch unbekannt war, wir daraus noch nicht folgern dürfen, daß deshalb auch buddhistische Ideen dort unbekannt gewesen seien. Ganz unbekannt waren dort die Buddhisten übrigens auch nicht. Die Σαμαναῖοι, welche Alexander Polyhistor (80—60 v. Chr. Geb.) als Priester von Baktrien erwähnt, sind buddhistische Mönche, Samaṇas[5]. Bardesanes kennt die Buddhisten durch

1) Ap. C. Mueller, *Fragmenta hist. Graec.*, S. 419 f.

2) Lassen vermutete, III, S. 60, daß der Name: Lehrer der Çramaṇas oder buddhistischen Mönche bedeute; Sylvain Lévi, a. a. O. S. 46: Çâkya-Mönch = buddhistischer Mönch. Hardy, *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt*, Münster i. W. 1890, S. 113 sieht in dem Märtyrer eher einen Jainistischen Aszeten als einen Buddhisten.

3) a. a. O. S. 114.

4) *Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China*, Lond. 1882, S. 159 ff. S. auch Mahaffy, *Alexanders Empire*, S. 140.

5) Lassen III, S. 354.

eine indische Gesandtschaft an Antoninus Pius (138—161)[1]. Clemens Alexandrinus nennt ± 200 den Namen *Βουττα* und sagt, daß er von den Seinen als ein Gott verehrt werde[2]; auch Celsus weiß etwas davon[3]. Terebinthos (± 250), der Vorläufer des Manes, nahm den Namen Buddha an, weshalb Usener[4] die Frage aufwirft, ob wir nicht berechtigt seien, bereits in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. buddhistischen Einfluß auf die Bildung der gnostischen Emanationslehre anzunehmen. Bereits I. J. Schmidt[5] entdeckte indische Spuren in verschiedenen gnostischen Systemen, und F. C. von Baur hat sich diese Forschungen zu Nutzen gemacht. Denen gegenüber, die alle Gnosis aus dem Hellenismus erklären und für eine ähnliche Erscheinung wie den Orphismus halten möchten[6], hat die Ansicht Schmidts immer noch ihre Verteidiger gefunden[7]. Alles, was man schon gesammelt hat und vielleicht noch zur Begründung der Ansicht anführen wird, daß indische Ideen während der ersten Jahrhunderte des Christentums in Westasien und Ägypten Eingang gefunden haben, wird zugleich die Wahrscheinlichkeit erhöhen, daß auch indische Erzählungen nach dem Westen gedrungen seien.

Hie und da habe ich bei dieser Übersicht schon der Frage

---

1) Bei Porpyrius, *De Abstinentia* IV, 17—18.

2) *Stromata* I, 305. 3) Bei Origenes contra Celsum I, 24.

4) *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, Bonn 1889, S. 72, Anmerk. 8. Vgl. hierzu besonders J. Kennedy, *Buddhist Gnosticism, the system of Basilides* in *Journal of the R. AS. Soc.* 1902, S. 377—415 (The famous scheme of this arch-Gnostic (2. nachchr. Jh.) was an attempt at fusing Buddhism with Christianity . . . If Buddhism was to influence Christianity, Gnosticism might be supposed to furnish the most likely channel. Gnosticism was anterior to Christianity, and was open to Indian influence.

5) *Ueber die Verwandtschaft der Gnostisch-Theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus*, Leipz. 1828.

6) Vgl. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I³, Freib. u. Lpz. 1894, S. 211 ff. G. Krüger in Herzogs *Real-Encyclopädie*, 3. Aufl., Bd. 6, Leipz. 1899, S. 728 ff.

7) U. a. Lassen III, S. 384 ff. Henry Longueville Mansel, *The gnostic Heresies*, Lond. 1875, S. 32. Richard Garbe, *Sâmkhya und Yoga*, Straßb. 1896 (in Bühlers *Grundriß*), S. 4 ff. statuiert Einfluß der Sâmkhya-Philosophie auf Gnostizismus und Neoplatonismus.

vorgegriffen, welchen Weg wohl der indische Einfluß eingeschlagen habe? Beal vermutet, daß nach dem Fall des griechisch-baktrischen Reiches viele Kolonisten nach Gegenden gezogen seien, die ihrem Vaterlande näher lagen, und Verbindungen mit ihren Stammgenossen in Syrien gesucht hätten, vielleicht auch mit der mazedonischen Kolonie[1], welche Alexander der Große in Samaria zurückgelassen hatte.

Ernst Kuhn[2], der wie Alfred von Gutschmid[3] nordbuddhistische Einflüsse auf die apokryphe christliche Literatur annimmt, will in den zahlreichen Juden des nördlichen und östlichen Iran die Vermittler dieser Entlehnungen erblicken. Für den lebhaften Verkehr zwischen Osten und Westen in der altchristlichen Zeit zeugt das 18. Kapitel der *Offenbarung Johannis,* worin Babel als der Ort erscheint, wo viele Nationen zusammenkommen. Da wird auch der Handelsweg über Land, der Indien mit Arabien und weiterhin mit Kommagene, Armenien und dem Bosporus verband, vorbeigeführt haben[4].

Mit Rücksicht auf alle diese Ergebnisse kann an der früher aufgestellten Ansicht, daß Indien in völliger Absonderung von dem Westen gelebt habe, kaum mehr festgehalten werden. Es ergibt sich vielmehr die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer geistigen Wechselwirkung zwischen dem Osten und Westen, von der wir dann auch wohl erwarten dürfen, daß sie in der Literatur, diesem Niederschlag des geistigen Lebens, ihre Spuren hinterlassen hat. Dafür sind auch unwiderlegliche Beweise vorhanden. Die *Περίοδοι Θωμᾶ* aus der ersten Hälfte des 3. Jahrh. nach Chr. Geb.[5] nennen Thomas als den Apostel von Indien. Dieses Indien ist, wie Gutschmid darlegt, das sogenannte Weiße Indien = Arachosien, das schon im Anfang unserer Zeitrechnung zum Buddhismus bekehrt war[6]. Derselbe Ge-

1) a. a. O. S. 159.

2) *Buddhistisches in den apokryphen Evangelien in Gurupûjâkaumudî*, Leipz. 1896.

3) *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten*, in den *Kleinen Schriften*, ed. Franz. Rühl II, Leipz. 1890, S. 332 ff.

4) Lassen III, S. 75 ff.

5) Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Bd. I, Braunschweig 1883, S. 345 f.

6) a. a. O. S. 361 f.

lehrte hat auch die Geschichtlichkeit des in den *Περίοδοι* vorkommenden Königs Gondapharos (16—42 nach Chr. Geb.) nachgewiesen und ihn als Vertreter einer parthischen Dynastie hingestellt. Sein Reich soll sich über Aria, Drangiana und Arachosia erstreckt haben. Die älteste Thomas-Überlieferung aus dem 2. Jahrhundert nennt jedoch Parthien als den Schauplatz der Tätigkeit des Thomas[1]. Wie von Gutschmid glaubt, — und Lipsius[2] hält diese Ansicht für wahrscheinlich — wurde unter dem Einfluß einer buddhistischen Bekehrungsgeschichte der Schauplatz der Tätigkeit des Thomas nach Indien verlegt. Fast alle Eigennamen in diesen *Περίοδοι* weisen nach Persien und den baktrischen Grenzländern hin[3]; ihr Vaterland ist nach Lipsius Ost-Syrien[4]. Hier haben wir den merkwürdigen Fall, daß indische Berichte über einen buddhistischen Arhat durch Parthien und Persien nach Ost-Syrien gelangten und dort als Material zur Schilderung des Lebens und Wirkens eines christlichen Apostels benutzt wurden. Eine ursprünglich buddhistische Bekehrungsgeschichte, die in Arachosien spielte, wurde von gnostischen Kreisen Syriens, die ihren Thomas bereits als Apostel von Parthien verehrten, aufgegriffen und verarbeitet. Das ging um so leichter, da Parthien und Arachosien unter einer Herrschaft standen und bei den unklaren geographischen Vorstellungen leicht verwechselt werden konnten.

Das ist übrigens nicht das einzige Mal gewesen, daß eine buddhistische Geschichte zur Lebensgeschichte eines christlichen Heiligen umgearbeitet wurde. Als es später noch einmal geschah, wurde das christliche Pantheon mit einem Heiligen bereichert, der niemand anders ist als Buddha in höchsteigner Person[5]. Ich meine den Roman von Barlaam und Joasaph, dessen Heimat Ernst Kuhn in Ost-Iran und dessen nördlichen Grenzländern sucht, in Gegenden, wo bereits seit Jahr-

---

1) Eusebius, *Historia Ecclesiastica* III, 1.

2) a. a. O., S. 28f. — von Gutschmid, *Kleine Schriften* II, Leipz. 1890, S. 339.

3) a. a. O., S. 288. 4) a. a. O., S. 346.

5) Vgl. E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie*, in *den Abhandlungen der Philos.-Philol. Klasse der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 20, München 1897. — Dr. S. Warren im *Programm des Rotterdamer Gymnasium*, 1899.

hunderten Zarathustrismus, Buddhismus und später Christentum in enge Berührung kamen. Schon die Kultur der Yuechi oder Indo-Scythen war, nach Kuhns Ansicht, stark mit iranischen Elementen versetzt. Aus diesem Stamme ging Kanishka (± 100 n. Chr. Geb.), der berühmte Gönner des nördlichen Buddhismus hervor. Jedenfalls hat auch der Buddhismus über Baktrien seinen Weg nach China gefunden, und bei dieser Ausdehnung nach Osten hin konnten auch bereits im 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung buddhistische Ideen und Legenden nach Westen dringen. Ich glaube, daß wir nun genug Anhaltspunkte gefunden haben, die diese abstrakte Möglichkeit zu einem gewissen Grade der Wahrscheinlichkeit erheben. Im folgenden Kapitel will ich nun noch näher darlegen, wie dies bei unserer altchristlichen Literatur geschehen sein mag.

IV. Versuch, die übereinstimmenden Partien in indischen und altchristlichen Erzählungen zu erklären.

Im zweiten Abschnitt dieser Schrift habe ich nicht alle parallelen Erzählungen der indischen und christlichen Überlieferungen einer besondern Prüfung unterzogen, weil manche gar keine Erwähnung verdienen. Nur diejenigen habe ich näher besprochen, welche frühere Forscher als beachtenswert bezeichnet hatten; außerdem fügte ich noch die wichtigsten von denen hinzu, die ich selbst gefunden habe. Schon vor längerer Zeit hob Rhys Davids[1] die Tatsache hervor, daß manche Übereinstimmung, die uns anfangs groß vorkam, bei eingehender Untersuchung oft sehr geringfügig erscheint und umgekehrt. Auch ich habe wiederholt dieselbe Erfahrung gemacht.

Man muß von vornherein zugeben, daß für diese Punkte ein absoluter Beweis schwer zu liefern ist. Auch viele der im zweiten Abschnitt behandelten Parallelen werden nicht für jeden dieselbe, für manche vielleicht gar keine überzeugende Kraft besitzen. Mir kommt jedoch vor, daß Erzählungen wie z. B. Simeons Lobpreisung, die Versuchung, die Seligpreisung durch eine Frau aus dem Volke, Petri Wandeln auf dem Meere, der Pfennig der Witwe, die Samariterin am Brunnen im Lichte ähnlicher indischer Erzählungen jedenfalls deutlicher werden, weil letztere, wie sich ergab, besser in die Umgebung passen, in der sie sich finden, als die christlichen Erzählungen in den Zusammenhang unserer Evangelien. Dies läßt uns indischen Einfluß vermuten. Wenn diese Folgerung richtig ist, so liegt es auf der Hand, daß auch in den Fällen, wo die Spuren dieses Einflusses weniger deutlich zu Tage treten, wenigstens die Möglichkeit desselben zukünftig in Betracht gezogen werden muß.

1) *SBE* vol. XI, S. 165.

In der schon mehrmals angezogenen Abhandlung »*Mâra und Buddha*« führt Windisch vier Möglichkeiten an, welche bei der Übereinstimmung literarischer Produkte vorkommen können. *Erstens* kann sie auf Zufall beruhen, weil unter verschiedenen Himmelsgegenden und zu verschiedenen Zeiten, aber unter denselben Umständen auch dieselben Dinge geschehen und gesagt zu werden pflegen. *Sodann* kann ein einziger, neuer Gedanke von Volk zu Volk gelangen und wie ein fremder Gast in einer andern Literatur auftauchen. Es kann aber auch *drittens* eine ganze Geschichte mit demselben Verlauf in der Hauptsache und mit derselben Kombination charakteristischer Züge übertragen werden. Oder, viertens, von einer solchen importierten Geschichte können einzelne Züge in einheimische Geschichten eingewoben sein. Diese Unterscheidung macht Windisch, als er das Erdbeben bei *Jesu* und *Buddhas* Tode bespricht, wobei er dieses mit Recht unter die erste Kategorie zählt. Die Parallelen, welche ich jedoch nicht unter die erste Kategorie rechnen zu dürfen glaube, weil hier eine Berufung auf den Zufall ein zu bequemes Mittel wäre, wichtige, der Erklärung bedürftige Übereinstimmungen zur Seite zu schieben, rechne ich unter die zweite der genannten Kategorien während Seydel sie zur dritten zählte.

Daß die Geschichte Buddhas als zusammenhängendes Ganzes in der ersten christlichen Zeit soweit nach dem Westen gedrungen sein sollte, halte ich, weil ich keine schriftliche Vermittelung annehme, nicht für wahrscheinlich.

Seydels Hypothese von einem buddhistisch gefärbten christlichen Evangelium, das die Verfasser der kanonischen Evangelien neben ihren andern Quellen benützt hätten, kommt mir nicht sehr glücklich vor. Von der Existenz einer solchen Quelle ist uns einstweilen nichts bekannt. Allein — abgesehen davon — ist diese Existenz auch wahrscheinlich? Auf Seydels Standpunkte sicher mehr als auf dem meinigen. Wenn man so viele Übereinstimmungen sieht wie er, wenn diese sich nicht nur über alle Lebensperioden des Herrn erstrecken, sondern sogar die Aufeinanderfolge der Einzelheiten, ihre Eingliederung und ihre Stelle im Ganzen auf beiden Seiten so große Ähnlichkeit zeigen, so wundert es mich nicht, daß man zu dieser Hypothese kommen kann. Ich stehe jedoch auf einem anderen Standpunkte. Ich

vermochte in den Evangelien nicht so viele Beweise buddhistischen Einflusses zu erblicken. Vieles, was Seydel so ansah, hat für mich keine überzeugende Kraft. Bisweilen erschien mir der Vergleich mit buddhistischen Erzählungen zu gesucht; dann wieder hielt ich es für ganz unnötig, bis nach Indien zu gehen, um gewisse Vorstellungen und Legenden zu erklären, wozu das Alte Testament und das hellenistische Judentum sich als völlig ausreichend erwiesen. Das vorausgesetzte Evangelium hätte nach meiner Ansicht doch nur sehr wenig buddhistisch gefärbt gewesen sein können, und wir würden die Existenzberechtigung einer solchen literarischen Arbeit schwer verstehen können. Sodann haben wir bei den Verfassern der apokryphen Evangelien in dem Lebensbilde Christi Züge entdeckt, die wir ebenfalls für Entlehnungen aus buddhistischen Kreisen halten. Das Leuchten im Mutterschoße, die Zeichen bei seiner Geburt, die Ehre, welche Bäume und Götterbilder ihm erzeigten, sein erster Schulbesuch — stammen diese auch aus dem von Seydel vorausgesetzten dichterischen Evangelium? Wenn ja, warum haben denn alle Synoptiker, auch Johannes sie verschmäht, und sie der Aufnahme für unwürdig gehalten? Wenn nicht, so ist die Schwierigkeit durch Seydels Hypothese nur verschoben, und wir stehen vor der Frage wie die übereinstimmenden Züge in den Legenden der apokryphen Evangelien und in denen aus Buddhas Leben zu erklären sind, eine Frage, welche dann im Geiste der Hypothese Seydels durch Annahme noch eines, eines zweiten buddhistisch gefärbten Evangeliums, welches diese Apokryphen gekannt haben, folgendermaßen beantwortet werden müßte.

Die Annahme eines solchen »buddhisierenden christlichen Ur-Evangeliums« wurde u. a. von Hübbe-Schleiden[1] bekämpft, der lieber eine griechische oder aramäische Bearbeitung des buddhistischen Quellenmaterials annehmen möchte, welche zu Missionszwecken unternommen sein sollte. Von dieser schriftlichen Propaganda ist jedoch nicht die geringste Spur zu entdecken. Die neue Hypothese ist also ebenso gewagt wie die abgelehnte und erklärt die Parallelen in den apokryphen Schriften ebensowenig.

---

1) *Jesus, ein Buddhist*, Braunschw. 1890, S. 22.

Schriftliche Abhängigkeit — worunter ich Überarbeitung indischer Schriften in christlichem Sinne oder Benutzung einer solchen Überarbeitung verstehe — glaube ich nicht annehmen zu dürfen. Deshalb halte ich mich auch der Aufgabe überhoben, die Entstehungszeit der einzelnen buddhistischen Schriften zu erforschen, — welche Untersuchung übrigens auch außerhalb meiner Befugnis läge. Wenn ich, wie Seydel, die Abhängigkeit unserer Evangelien von buddhistischen *Schriften* beweisen wollte, so würde ich mich ebensowenig wie er dieser Untersuchung gänzlich entziehen können und eine nur zu berechtigte Kritik der indologischen Wissenschaft herausfordern.

Mit desto größerer Sicherheit berufe ich mich auf die Worte Kerns — mit welchen sich E. Kuhn *privatim* vollständig einverstanden erklärt hat —: »Wenn nötig, ließe sich noch manches anführen zum Beweise, daß die Buddhalegende *vor Christi Geburt* eine feste Gestalt angenommen hatte, und daß die uns bekannten Varianten der Erzählung weniger auf Verschiedenheit der Abfassungszeit, als auf sektarischen Eigentümlichkeiten beruhen«[1]. Nach der Ansicht dieses Gelehrten muß das Leben Buddhas als ein Ganzes schon bald nach der Festsetzung des Pâli-Kanons (im ersten Jahrh. v. Chr. Geb.) vorhanden gewesen sein.

Die Herkunft der meiner Meinung nach von christlicher Seite entlehnten Züge nachzuweisen, wird aber noch, worauf ich schon im ersten Kapitel hinwies, durch die Erwägung erschwert, daß vieles, was sich als buddhistische Vorstellung einführt, tatsächlich indisches Gemeingut, ja öfters viel älter als der Buddhismus ist. Dazu kommt noch, daß der bekehrte Buddhist seinen eigentümlichen lokalen Glauben, folglich auch den Sagenkreis, in welchem dieser sich äußerte, beibehalten konnte[2]. Wenn de la Vallée Poussin die Entstehung des buddhistischen Kanons bespricht, sagt er u. a.: »Chaque confrérie, chaque groupe de confréries possédait des sûtras, où étaient promulguées, mises sur les lèvres de Bouddha et enveloppées d'un appareil historique, les traditions, les doctrines,

---

1) In Roedigers *Deutscher Literaturzeitung*, 1884, No. 28.

2) Vgl. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, Lond. 1898, S. 8—16, 37 note.

propres à cette partie de la communauté. D'autres groupes possédaient des légendes et des biographies, où la vie du maître et celle des premiers disciples étaient associées à la glorification de personnalités locales; les mythes venus de partout s'y coudoyaient, concentrés autour de dogmes longuement et diversement élaborés[1]. Für die Wahrheit dessen bieten die Jâtakas ein deutliches Zeugnis. Ursprünglich standen sie zu dem Buddhismus in gar keiner Beziehung, wurden aber zu erbaulichen Zwecken benutzt. Hieraus ersehen wir, daß der Einfluß des indischen Sagenkreises auf die Erzählungen des ältesten Christentums keineswegs von der frühzeitigen Verbreitung des Buddhismus nach Westasien abhängig allein ist. Es ergab sich dann, auch daß viele Züge, welche für meine Untersuchung Bedeutung hatten, gar nicht spezifisch buddhistisch sind, sondern sich auch in nicht-buddhistischen indischen Kreisen finden. Allein die auffallendsten Übereinstimmungen mit christlichen Erzählungen treffen wir doch in buddhistischen Schriften. Daraus scheint hervorzugehen, daß, falls bei der Entstehung unserer evangelischen Tradition indisches Material mit eingeflossen ist, dies dann meistens durch den Kanal des Buddhismus geschehen ist.

Eine besondere Besprechung erfordert noch die Ansicht, daß die Übereinstimmung indischer und christlicher Erzählungen sich aus einer Berührung in uralter, vielleicht vorhistorischer Zeit erkläre[2]. Die Parallelerzählungen würden dann, um mich eines Bildes zu bedienen, entfernte Nachkommen *eines* gemeinsamen Vorfahren sein, jedoch in verschiedener Umgebung und nach einer Fortpflanzung durch viele Geschlechter hindurch sich jener gleichen Herkunft jetzt nicht mehr bewußt sein. Hier trifft auch eine Bemerkung zu, welche Kosters[3] allerdings in anderem Zusammenhange machte: »Wenn sich eine Mythe oder Sage viele Jahrhunderte hindurch bei zwei Völkern

1) a. a. O. S. 27.

2) Vertreter dieser Ansicht waren Kern in Roedigers *Deutsche Literaturzeitung*, 1883, Sp. 1275 f., Happel in *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1883, S. 409, Pfleiderer, *Das Urchristentum*², Berlin 1902, I, S. 411 Anmerk. — *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Berlin 1903.

3) *Theologisch Tijdschrift*, 1885, S. 325.

selbständig entwickelt, so wird schließlich die Verwandtschaft nur schwer mehr zu entdecken sein, und von einer Übereinstimmung in Ausdrücken und Worten wird dann gar keine Rede mehr sein«. Max Müller[1] hält es zwar für möglich, daß bei unseren arischen Vorfahren, ehe sie sich von einander trennten, Keime gewisser bekannten Fabeln vorhanden gewesen seien, aber dann nur in Spruchform, nicht in ausgeführten Erzählungen. Mir kam bei manchen der hervorragendsten Parallelen die Entdeckung der Verwandtschaft mit indischen Erzählungen nicht sonderlich schwierig vor. Es zeigte sich sogar Ähnlichkeit in unbedeutenden Einzelheiten, Ausdrücken und Worten. Wenn wir außerdem den jüdischen Hintergrund der evangelischen Geschichte berücksichtigen und nachforschen, ob sich in der israelitischen Literatur auch Vorläufer und Verwandte derjenigen Züge finden, welche uns bei den früher behandelten Fällen merkwürdig vorkamen, so sehen wir uns enttäuscht; ja — und das ist noch auffallender — manche Züge passen gar nicht in den jüdischen Gedankenkreis.

Dies alles legt die Vermutung nahe, daß bei der Legendenbildung des ältesten Christentums gewisse Züge aus Indien entlehnt worden sind, welche dann in christlichen Kreisen eine neue Gestalt angenommen haben, so daß sie ihre fremde Herkunft nur wenig mehr verraten. Die Gelegenheit zu dieser Einführung von Legenden war während der römischen Kaiserzeit, als der Verkehr zwischen Osten und Westen lebhafter und regelmäßiger wurde, größer als je zuvor[2]. Die Knotenpunkte dieses Verkehres, Antiochien, Alexandrien, Rom, längst als die Orte bekannt, wo alle Fäden des geistigen Lebens jener Tage schon lange zusammenliefen, wo eine Ideenmischung entstand, wie sie in der Geschichte kaum ihres Gleichen hat, diese Städte haben bei der Entstehung altchristlicher Schriften unzweifelhaft eine große Rolle gespielt. Wenn auch der Grundstoff, den unsere Evangelien behandeln, aus Palästina stammt, so scheint

1) *Journal of the Mahabodhi Society* V, 4.

2) Lassen III, S. 83; vgl. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipz. 1902, S. 13, wo der Verfasser mit Recht der Tatsache große Bedeutung beimißt, daß die Grabschrift eines phrygischen Kaufmannes meldet, derselbe habe 72 mal eine Reise nach Rom gemacht.

doch die erste Abfassung derselben bereits außerhalb Palästina stattgefunden zu haben. Die spätere Bearbeitung ist größtenteils ein Werk der Diaspora und der bekehrten Heiden. Nun hat sich die jüdische Diaspora Jahrhunderte hindurch, ausländischen Einflüssen zugänglicher gezeigt als das Mutterland Palästina. Dennoch hat auch letzteres sich fremdem Einflusse nicht ganz entziehen können. Ich brauche bloß auf die persischen Ideen und Vorstellungen hinzuweisen, die es sich angeignet hat. Natürlich waren dafür im eignen Kreise Anknüpfungspunkte vorhanden, welche die Aufnahme des Fremden ermöglichten. Dies hat Erik Stave[1] in seiner wichtigen, preisgekrönten Abhandlung meines Erachtens genügend nachgewiesen. Besonders in der Zeit nach Alexander dem Großen tritt der Dualismus mit dem Satan als dem Haupte eines Gott-feindlichen Reiches[2] und dem gegenüber einer in Klassen eingeteilten Engelmacht, sowie die Erwartung einer persönlichen Auferstehung deutlich bei den Juden hervor. Dieser Einfluß des Parsismus darf jedoch wieder nicht als eine Folge unmittelbarer Berührung zwischen Juden und Persern in der Achämenidenzeit aufgefaßt, sondern muß vielmehr aus den allgemeinen Zeitströmungen erklärt werden, die sich seit *Alexander* geltend machten, und die nicht spurlos an dem Judentum vorübergehen konnten, um so weniger, da dieses selbst Elemente in sich barg, die es, auch bei selbständiger Entwicklung, sehr wahrscheinlich schließlich doch in jene Richtung gelenkt hätten. Was im Keime vorhanden war, das wuchs und gedieh unter dem Einfluß der persischen Gedankenwelt[3].

Niemand wird auch den starken Einfluß des Hellenismus auf das Judentum leugnen, der kürzlich durch die Studien Friedländers[4] und Reitzenstein[5] aufs neue klar dargelegt

1) *Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum. Von der Teylerschen Theol. Gesellschaft gekrönte Preisschrift*, Haarlem 1898. Vgl. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berl. 1003, S. 455—493.

2) Beachtenswert ist außer anderm die Gleichheit von Ἀσμοδαῖος im Buch Tobias mit Aeshmôdaevô, worauf schon Fr. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, Berlin 1863, S. 138 ff. hinwies.

3) Erik Stave a. a. O., S. 277 f., 125.

4) *Zur Entstehungsgeschichte des Christentums. Ein Exkurs von der Septuaginta zum Evangelium*, Wien 1894. — *Das Judentum in der vor-*

wurde. Für die Apokalyptik haben A. Dieterich[1] und Maaß[2] dies zu erweisen gesucht. Alles dieses ist von weit größerer Bedeutung und eingreifenderen Einfluß als das, was ich zur Erklärung der vorgeführten Parallelen in der altchristlichen Zeit anzunehmen wage. Denn bei dem Parsismus und Hellenismus handelt es sich um religiöse Ideen, Glaubens-vorstellungen, Modifikationen in der Lehre und Zukunftserwartung; bei dem Einfluß, wie ich ihn meine, werden nur legendarische Züge aus der Fremde, so gut und so schlecht dies geht, für das *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ* zurecht gemacht[3]. Es ist klar, daß letzteres viel leichter von statten ging, als ersteres. Es ist eine ähnliche Erscheinung, wie der babylonische Einfluß auf den israelitischen Sagenkreis. Gunkel[4] hat den gesamten orientalischen Stoff, speziell den babylonischen, der für das Alte Testament, das vorchristliche Judentum und die *Apokalypse Johannis* in Betracht kommt, zusammengestellt und gezeigt, daß das Judentum starke synkretistische Elemente aufweist. Kosters' Kritik[5] hat den babylonischen Einfluß inbezug auf die Schöpfungsgeschichte zwar für die Urzeit geleugnet, für die Periode des Exils jedoch gelten lassen. Bereits früher[6] hatte er das kupferne Meer in Salomos Tempel mit dem babylonischen Tiâmat in Verbindung gebracht und das Vorbild für die biblischen Sintfluterzählungen in Babel gefunden. Deshalb kommt mir die Vermutung wohl annehmbar vor, daß in derselben Weise indischer Stoff dazu dienen mußte, die Lebensgeschichte Jesu Christi zu bereichern. Von indologischer

---

christlichen griechischen Welt, Wien u. Leipz. 1897. — *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Gött. 1898. [5]) *Poimandres*, Lpz. 1903.

1) *Nekyia*, Leipz. 1893. 2) *Orpheus*, München 1895.

3) »Herübernahmen von Mythen, Erzählungen, Sagen und Symbolen, Lehren und Vorschriften von einer Religion in die andere gehören zu den allergewöhnlichsten, geschichtlichen Vorgängen«. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Gött. 1896, S. 408 (Meyer-Kommentar).

4) *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gött. 1894. — Vgl. Gunkels Schrift: *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N.T.*, erschienen als 1. Heft dieser *Forschungen*, Gött. 1903. Zimmern in Schraders *Keilinschriften und das Alte Testament*.

5) *Theol. Tijdschrift*, 1896, S. 76—89.

6) a. a. O. 1879, S. 445—476; 1885, S. 161—179. 321—346.

Seite hat dies außer andern Oldenberg für *möglich* erklärt[1]. Daß alles Entlehnte unter der Hand der christlichen Bearbeitung an Tiefsinn, Reinheit der Empfindung, Schönheit der Form gewonnen haben kann, ist eine Ansicht, die sich mit der meinigen recht gut verträgt. Warum sollte roh und kunstlos geprägtes Gold von erfahreneren Händen nicht zu Mustern der Stempelkunst verarbeitet werden können? Schuf Goethe nicht aus einer einfachen Volkssage ein Kunstwerk ersten Ranges? Braucht man die Tatsache zu leugnen, daß Shakespeare einen großen Teil der Stoffe für seine Trauerspiele ursprünglich indischen Märchen entlehnte, weil seine Behandlung und Bearbeitung dieses Stoffes so genial gewesen ist? Cowell[2] hat hervorgehoben, daß Erzählungen auf ihren Wanderungen von einem Lande zum andern sich ändern, und, wenn sie literarisch zur Verwendung kommen, gleichsam aufs neue geschaffen werden. »The same stories«, sagt er, »may . . in the course of their long wanderings, come to be recognised under widely different aspects, as when they are used by Boccaccio and Poggio merely as merry tales, or by one Welsh bard to embellish king Arthurs legendary glories, or by some Buddhist Samana or mediaeval friar, to add point to his discourse«. Außer den eben genannten Beispielen aus der Literatur neuerer Völker können wir auch noch auf ein alttestamentliches hinweisen: Man sehe, wie in der altisraelitischen Sintfluterzählung die ursprüngliche babylonische Sage, die uns aus der Bibliothek Asûrbâni-pals erhalten überliefert ist, eine sittliche Tendenz erhalten hat[3]. Nun darf doch sicher die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Gedankenaustausches in späterer Zeit als eine Bestätigung meiner Vermutung gelten, daß dasselbe auch bereits in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung stattgefunden habe. Darum habe ich im zweiten Abschnitt zum Überfluß auch auf die indischen Züge in den apokryphen Evangelien hingewiesen. Wenn diese Werke auch zu einer ganz anderen Gruppe als unsere kanonischen Evangelien gehören, so beweist diese Tatsache nichts desto weniger, daß christliche Schriftsteller

---

1) *Theologische Literaturzeitung* 1882, S. 418.

2) *The Jâtakas or Stories of the Buddha's former births*, I, S. VII.

3) Kosters in der *Theol. Tijdschrift*, 1885, S. 330 f. — Tiele *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid* I, Amst. 1893, S. 298 ff.

einige Jahrhunderte später von orientalischen Legenden beeinflußt worden sind. Mit den im vorigen Abschnitt erwähnten Beispielen der *Περίοδοι Θωμᾶ* und dem Roman von Barlaam und Joasaph können wir es wahrscheinlich machen, daß der Prozeß der Entlehnung aus Indien sich Jahrhunderte lang hingezogen, also vielleicht schon während der ältesten Evangeliendarstellung begonnen hat. Wenn während der Zeit von 105—273 n. Chr. Geb. Ideen aus Rom ihren Weg über Palmyra nach Indien finden konnten, weil da Karawanen hin und herzogen[1], so ist umgekehrt während derselben Zeit, auf demselben Wege eine indische Befruchtung der syrischen Phantasie möglich gewesen. Wenn christliche Erzählungen von buddhistischen Missionären aus dem Westen durch Parthien nach China gebracht worden sind — wie Beal[2] glaubt, — so ist auch zugleich die Möglichkeit anerkannt, daß indische Legenden damals, ja noch früher, auf demselben Wege nach dem Westen gelangen konnten. Antiochien, welches seit Antiochus dem Großen (± 187 v. Chr. Geb.) seine höchste Blüte erreichte, besonders unter den römischen Kaisern vom 1. bis 3. Jahrh., welche da oft Hof hielten, war in jenen Tagen Roms Nebenbuhlerin und eine Stätte, wo alle Nationen zusammentrafen, um die Früchte griechischer Bildung zu genießen. Auch in der Geschichte des ältesten Christentums spielt es eine Rolle. Können dort nicht ebenso gut wie in Alexandrien, orientalische Erzählungen erzählt, in christlichen Kreisen angenommen und verarbeitet worden sein?

Hardy[3] möchte unter allen Möglichkeiten diese Vermittlerrolle Syriens noch für die begründetste halten. Gleichwohl steht nach seiner Ansicht dieser Voraussetzung als unübersteigbares Hindernis die Tatsache entgegen, daß uns erst aus dem 7. Jahrh. nach Chr. Geb. eine syrische Bearbeitung buddhistischer Stoffe bekannt ist, die selbst wieder nach einem

---

1) Vincent A. Smith, *Graeco-Roman Influence on the Civilisation of Ancient India* in *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LVIII, Part I, No. III, 1889, S. 161.

2) *Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China*, Lond. 1882, S. 166.

3) *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken dargestellt.* Münster in W. 1890, S. 114.

Pehlevi-Werk aus dem 6. Jahrhundert angefertigt wurde. Dieses Hindernis verschwindet jedoch, wenn man, wie ich, nur eine mündliche, nicht eine schriftliche, Überlieferung der Legenden voraussetzt.

Ich übersehe dabei nicht, daß die Erzählungen, bei welchen ich indischen Einfluß für möglich halte, gerade zu einer gnostischen Form der Evangeliendarstellung gehören. Die Erzählungen über Jesu Geburt, Taufe, Versuchung wurden, um Lücken im Lebensbilde des Herrn zu ergänzen, von einer phantastisch-spekulativen Richtung, der linken Seite der damaligen Christen, in die Lebensbeschreibung eingewoben[1]. Berichte wie der über die Samariterin am Brunnen, der nur bei Johannes vorkommt, stammen offenbar auch von gnostischer Seite her[2]. Die Erzählung von Petri Wandeln auf dem Meere, welche Markus und Lukas, die doch später als Matthäus schrieben, nicht haben, offenbart sich dadurch vielleicht als ein Bestandteil des gnostisch-gesinnten ältesten Evangeliums, welches jedoch für die synoptische Bearbeitung der rechten Seite weniger brauchbar erschien. Die Gnosis enthielt wahrscheinlich, wie wir sahen, orientalische Elemente. Liegt denn nun die Vermutung nicht auf der Hand, daß, abgesehen von den mittelbar oder unmittelbar aus Indien geflossenen *Ideen,* auch legendarische Stoffe von daher eingeführt worden seien?

Man könnte geneigt sein, falls man nicht alles in den besprochenen christlichen Erzählungen aus dem Judentum und Hellenismus erklären kann, die Quellen für das Ausländische mehr in der Nähe von Palästina zu suchen, z. B. in Syrien und Kleinasien. Dann müßte man aber zuerst einmal nachweisen, daß solche Ideen in diesen Ländern vorhanden waren, daß sie ferner in einer Form auftraten, welche eine ebenso starke Übereinstimmung zeigt, wie wir sie bei den indischen Erzählungen finden. Wenn dies gelänge, so entstände wieder die Frage, ob zwischen diesen syrischen oder kleinasiatischen Erzählungen und den indischen nicht irgend eine Verwandtschaft bestehe, ob das, was erst als Quelle erschien, nicht vielleicht ein Zufuhrkanal sein könnte.

1) Dr. W. C. van Manen, *Handleiding voor de Oudchristelijke Letterkunde*, Leiden 1900, S. 5.

2) a. a. O. S. 17.

Mein Endergebnis lautet demnach kurz:

Der Verkehr zwischen Indien und Westasien hat in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung einen hohen Aufschwung genommen. Es ist nachgewiesen, daß die Christen des 3. Jahrh. und späterhin sich indische Legenden angeeignet und zu erbaulichen Zwecken benutzt haben. Der Weg, auf dem diese damals nach Westasien gelangten, kann bereits früher dieselben Dienste geleistet haben. Bei treffenden Parallelen zwischen christlichen und indischen Erzählungen, wie ich sie anführte, ergaben sich bisweilen auf christlicher Seite für den Erklärer Schwierigkeiten, welche jedoch schwinden, wenn man sich aut indischer Seite Aufklärung holt. Dies alles rechtfertigt die Voraussetzung, daß indische Überlieferung höchst wahrscheinlich bereits die altchristliche Evangeliendarstellung beeinflußt hat.

Nachwort.

Die von Herrn Dr. van den Bergh in der vorliegenden Schrift dargelegten Ansichten haben für einen Vertreter der indischen Philologie nichts überraschendes. Bereits E. Renan[1] hatte sich dahin geäußert, daß auf die Lehren Jesu, ihm selbst unbewußt, auch buddhistische Anschauungen eingewirkt haben, und der französische Diplomat A. Foucher de Careil[2] muß zu Anfang der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts von Berliner Sanskritisten ähnliche Äusserungen vernommen haben, welche sich für ihn zu dem Bilde eines buddhistischen Konventikels verdichteten, in dessen abschreckender Schilderung er sich kaum genug tun konnte. Nachdem dann später die Schriften Seydels die Annahme indischer Einflüsse auf die evangelischen Erzäh-

1) *Vie de Jésus*, 5e éd., Paris 1863, S. 454.
2) *Hegel et Schopenhauer*, Paris 1862, S. 306.

lungen zuerst in weiteren Kreisen verbreitet hatten, hat nunmehr Dr. van den Bergh dieser These eine Gestalt gegeben, mit der wohl auch unbefangene Theologen sich werden befreunden können. Hat doch die von Professor Gunkel im ersten Heft dieser Sammlung überzeugend entwickelte Ansicht vom »synkretistischen« Charakter des Christentums die neutestamentliche Forschung aus dem spezifisch theologischen in das allgemein religionsgeschichtliche Gebiet versetzt und es prinzipiell gestattet, Elemente der alt-christlichen Überlieferung auch aus entfernteren Quellen als jüdischen oder hellenistischen Anschauungen herzuleiten.

Eine solche Herleitung in jedem einzelnen Fall auch faktisch zu begründen, dafür wird es nur derselben Argumente bedürfen, mit welchen auf allen anderen Gebieten literarischer, volkstümlicher oder religionsgeschichtlicher Tradition eine Abhängigkeit des einen vom anderen erwiesen zu werden pflegt. Das ist einmal selbstverständlich das äußere chronologische Argument, welches die jeweilige Herkunft von da oder dort als zeitlich wahrscheinlich, sodann die innere Begründung, welche die Ursprünglichkeit einer bestimmten Anschauung oder Erzählung auf der einen Seite im Vorzug vor der anderen als begreiflicher oder allein begreiflich wird erscheinen lassen. Dieses anderwärts längst erprobte Verfahren, welches Dr. van den Bergh bei seinen Darlegungen mit maßvoller Kritik und gutem Erfolge beobachtet hat, muß auch noch auf eine ganze Reihe kleiner Artikel und Notizen ausgedehnt werden, in denen allerlei Übereinstimmungen zwischen Judentum und Christentum einerseits, Parsismus und Buddhismus anderseits schon bisher erörtert worden sind; was an derartigem in den letzten zwanzig Jahren erschienen ist, würde sich aus dem »Literaturblatt für orientalische Philologie« und der »Orientalischen Bibliographie« bei einiger Umsicht unschwer zusammenstellen lassen[1].

Was das Christentum aus Indien und Iran entlehnt haben mag, ist im übrigen freilich nur ein Teil der umfassenderen Frage nach all den vielfach verzweigten Beziehungen, welche den Mittelmeervölkern östlichere Kulturelemente vermittelt haben. Immerhin aber ist klar, daß dabei nicht zu vieles verschiedenartige zusammengeworfen werden darf, und daß namentlich eine engere zeitliche Begrenzung des zunächst zur Vergleichung heranzuziehenden Materials nicht ganz bedeutungslos sein wird. Dem Nachweis von solchen Entlehnungen, welche — sagen wir —

---

1) Beachtet zu werden verdienen darunter namentlich die Beobachtungen, welche Albert J. Edmunds zuerst im »Open Court«, dann mit dem Titel »*Buddhist and Christian Gospels now first compared from the originals*: *being ‚Gospel Parallels from Pâli Texts'*, *reprinted with additions*« separat als eine Art Prospekt eines größeren Werkes zu Philadelphia 1902 (2. ed. 1904) veröffentlicht hat.

etwa den ersten Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt angehören, wird für das hier erörterte Problem zweifellos ein größeres Gewicht beizulegen sein, als etwa indischen oder iranischen Überlieferungen bei Pythagoras und Herodot oder der verhältnismäßig spät erfolgten Verbreitung der Ioasaph-Legende nach dem Westen. Anderseits wird sich die Untersuchung nicht auf die kanonischen Bücher des Neuen Testaments beschränken dürfen, sondern wird neben den Fragmenten der gnostischen und manichäischen Literatur namentlich auch die verschiedenen neutestamentlichen Apokrypha und solche Bücher heranzuziehen haben, welche ohne kirchlich direkt approbiert zu sein doch die christlichen Anschauungen in erheblicherem Umfange beeinflußt haben. Ich erinnere hier neben manchem, was schon Dr. van den Bergh selbst beigebracht hat, an Werke wie den Physiologus, in welchem u. a. F. W. K. Müller und H. Lüders den Reflex einer buddhistischen Legende nachgewiesen haben[1] und die »Acta Disputationis Archelai et Manetis«, deren indische Parallelen sich jedem Sachkundigen sofort aufdrängen müssen, sowie an die zoroastrisch-christlichen Beziehungen, von denen ich in dem »*Festgruß an Rudolf von Roth*« gehandelt habe[2]. Ich bin überzeugt, daß eine in diesem Sinn weitergeführte Untersuchung Dr. van den Berghs Ergebnisse noch vielfach ergänzen und bestätigen wird.

Innichen in Tirol, den 25. August 1904.

Ernst Kuhn.

---

1) Müller in der *Festschrift f. Adolf Bastian* S. 531—536. Lüders in den *Nachrichten v. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl.* 1897, S. 115; 1901, S. 53 Anm. 2. Weitere indische Vorstellungen im Physiologus hat A. Grünwedel mehrmals, zuletzt in seiner *Mythologie des Buddhismus* S. 128 nebst S. 209 Anm. 84 treffend hervorgehoben. Dazu kommt die wichtige Übereinstimmung des Kapitels vom χαραδριός mit Ṛgveda I, 50 und Atharvaveda I, 22, welche schon von A. Kuhn in der *Zeitschrift f. vergl. Sprachf.* XIII, S. 113—118. 155 f. und W. Sonne ebd. XIV, S. 321—323. XV, S. 433—443. 462 (vgl. auch C. Pauli ebd. XVI, S. 50—53) eingehend erörtert worden ist. Natürlich beruht auch sie auf Entlehnung und darf jetzt nicht mehr mit den genannten Gelehrten aus indogermanischer Urgemeinschaft hergeleitet werden; der Name des Vogels χαραδριός selbst ist offenbar nur volksetymologische Umgestaltung des indischen *hāridrava.*

2) S. 217—221.



